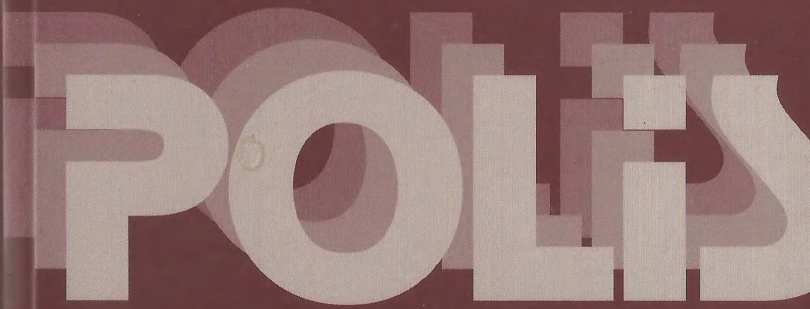
CRISTIAN PREDA

editor

Liberalismul



HUMANITAS

CRISTIAN PREDA

editor

Liberalismul

Antologie comentată de filozofie politică

Cu o Postfață de
H.-R. PATAPIEVICI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta colecției
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Liberalismul: antologie comentată de filozofie politică / ed. Cristian Preda. – București: Humanitas, 2003
ISBN: 973-50-0435-6

I. Preda, Cristian (ed.)

329.12

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Sector 1 București–România,
Tel.: (401) 222 85 46, Fax (401) 222 36 32
www.humanitas.ro • www.librariilehumanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ, tel. / fax: (021) 222 90 61

ISBN 973-50-0435-6

PREFAȚĂ

În genere, liberalismul este cunoscut mai degrabă în forma simplificată pe care au acreditat-o adversarii săi decît în sensul lui originar. Astfel, într-o viziune foarte curentă, liberalismul apare, înainte de orice, ca un discurs mediocru despre valori terestre, în primul rînd despre prosperitate. În al doilea rînd, liberalismul este considerat o ortodoxie doctrinară foarte rigidă, incapabilă să se adapteze timpului și locurilor, dar care este, în schimb, o mască a exploatării celor slabi și puțini de către cei bogați și puternici.

În ciuda înrădăcinării lor profunde în mentalul colectiv, aceste două caracteristici ale liberalismului sînt niște prejudecăți născute dintr-o lectură superficială. Căci, departe de a fi un discurs mediocru, liberalismul este o filozofie politică și economică; lauda valorilor terestre e născută, într-adevăr, sub semnul acestei filozofii, dar în urma unei polemici intelectuale de mare profunzime, întinsă pe mai bine de cinci secole; iar în cadrul acestei polemici, prosperitatea este tratată ca un bun social, și nu ca unul individual. Pe de altă parte, înfățișarea liberalismului ca un sistem rigid de credințe este rezultatul unei confuzii: căci, spre deosebire de adversarii săi, liberalismul nu cunoaște un fondator, din a cărui gîndire să se fi dezvoltat ulterior, ca simple note de subsol, comentarii apologetice. Dimpotrivă, liberalismul este o reflecție dezvoltată în valuri succesive și care, sub impulsul unei rații uni eminamente critice, a vehiculat teme numeroase și credințe diver-

se, racordate întotdeauna la libertate, și nicidecum la exploatare.

Am încercat, în paginile următoare, să ilustrez aceste două caracteristici ale gîndirii liberale: natura filozofică a discursului și dezvoltarea complicată, sinuoasă, a reflecției consacrate libertății. În acest scop, am fixat momentele importante ale istoriei intelectuale a liberalismului, de la Niccolo Machiavelli la Pierre Manent; am selectat apoi cele mai semnificative texte ale autorilor la care m-am oprit și le-am introdus într-un dispozitiv intelectual care conține cinci mari repere: individul (I), temeiurile societății libere (II), economia și capitalismul (III), statul liberal (IV), democrația și adversarii ei (V). Cîteva detalii de construcție sînt, probabil, binevenite.

Așadar, e vorba, mai întîi, despre individualism, despre felul în care a fost imaginat individul, ființa de la care au plecat și la care s-au întors liberalii. Pornind de la o reflecție contemporană, cea a lui Pierre Manent, care pune în evidență particularitățile interogației moderne despre ființa umană, am înfățișat diversele figuri clasice ale individului: cea a principelui (la Machiavelli), cea a omului în starea de natură (la Thomas Hobbes) și cea a comerciantului (la Voltaire). Am adăugat acestor chipuri ale individului două teme care au „purtat" discursul individualist: tema progresului nelimitat al facultăților umane (așa cum a gîndit-o Condorcet) și cea a contestării ordinii învechite și rigide (*topos* liberal exprimat în chip memorabil de către Alain).

În a doua secțiune, dedicată felului în care liberalii au gîndit societatea, am plecat de la raționamentul lui Hayek, cel care a tematizat rolul ignoranței individuale în producerea socialului modern. Cum Hayek valorifica o consistentă tradiție a gîndirii liberale, mi s-a părut esențială întoarcerea la distincția dintre societatea economică și cea politică, propusă, în secolul al XVII-lea, de către John

Locke în discursul său despre proprietate, ca și la tema diversității umane, din care Wilhelm von Humboldt făcea, la sfîrșitul secolului următor, cheia explicării conviețuirii în societate. Constatînd că, în fond, gîndirea socialului modern e echivalentă, în perspectivă liberală, cu descoperirea libertății și a speciilor sale, am introdus, alături de fragmentele din Locke și Humboldt, două discursuri clasice despre conceperea libertății: e vorba despre viziunea lui Isaiah Berlin despre libertatea pozitivă și cea negativă, distinse în contextul descrierii pluralismului și a toleranței ca valori esențiale ale societății moderne; e vorba, apoi, despre celebra deosebire dintre libertatea antică și cea modernă, propusă de Benjamin Constant, un adevărat profet al egalizării drepturilor și al separării opiniei de autoritate.

Următoarea secțiune este dedicată economiei, acestei științe a vizibilului și a invizibilului, cum o descria Bastiat în plin avînt al liberului schimb. Am reținut, apoi, prezentarea celor două invenții majore ale liberalismului economic: diviziunea muncii (în viziunea părintelui economiei, Adam Smith) și, respectiv, suveranitatea consumatorului (așa cum a fost văzută de cel mai mare economist liberal al secolului al XX-lea, Ludwig von Mises, un adversar redutabil al tuturor falsificărilor istoriei capitalismului).

Secțiunea a patra prezintă caracteristicile principale ale statului liberal. Ea pleacă de la o idee a lui Norberto Bobbio, care a susținut că statul liberal s-a dezvoltat atît ca un stat de drept, cît și ca un stat minimal. O incursiune istorică ne arată, pe de altă parte, că statul liberal a fost gîndit ca o instanță protectoare, dar, așa cum a demonstrat Pierre Rosanvallon, sensul acestei protecții s-a modificat serios de-a lungul timpului. Elementul constant al acestei istorii este asumarea dificultății contractului social, iar aici referința principală este Rousseau, datorită coerenței sale inimitabile; prelungind recuperarea istoriei

intelectuale a liberalismului, am pus în evidență existența unei tradiții de gîndire care a făcut din guvernare, așa cum scria Thomas Paine, un rău necesar. În fine, descrierea instituțiilor statului liberal e reluată după Montesquieu, clasicul separației puterilor.

Ultima parte a antologiei este consacrată relației dintre liberalism și democrație. Deși au istorii diferite, liberalismul și democrația s-au întîlnit în ansamblul politico-juridic numit îndeobște regim occidental. Am arătat că această întîlnire a fost precedată de o critică liberală a adversarilor democrației moderne: tirania majorității (Mill), puterea poporului (Popper), revoluția (Tocqueville) și totalitarismul (Aron) au fost, în secolele al XIX-lea și al XX-lea, principalii inamici ai constituirii unei democrații liberale. În fine, introducînd în joc o perspectivă diferită, cea a lui Leo Strauss, am arătat că educația liberală presupune recuperarea idealului democratic împotriva culturii de masă a societăților democratice.

Așa cum se observă cu ușurință, nu am avut în vedere o ordine cronologică, ci una tematică a constituirii liberalismului. Textele extrase din autorii menționați mai sus sînt însoțite, de altfel, de mai multe comentarii care punctează alte concepte utile pentru înțelegerea liberalismului.

CRISTIAN PREDA

Partea I
INDIVIDUL

Omul și omul modern (Pierre Manent – 1994)

După toate aparențele, la fel ca orice altă viziune politică, liberalismul poate fi descris ca un răspuns la întrebarea: „ce este omul?" În chip firesc, o (re)construcție a liberalismului ar fi nevoită să reia această interogație. Dar mai este ea astăzi interesantă? Sau utilă? Sau formulabilă?

Pentru Pierre Manent (n. 1948), întrebarea „ce este omul?" trebuie situată într-un context triplu determinat.

În primul rînd, se cuvine ținut seama că întrebarea s-a banalizat sau, mai precis, că răspunsurile date ei s-au „democratizat", separîndu-se de orice repere fixe, de orice autorități recunoscute. Într-o manieră foarte subtilă, Manent sugerează că acest fapt reprezintă o confirmare și o radicalizare a unei intuiții tocquevilliene. Într-adevăr, dacă pentru autorul *Democrației în America*, „poporul domnește asupra lumii politice americane precum Dumnezeu asupra universului; el e cauza și scopul tuturor lucrurilor; totul provine din el și se întoarce la el"[1], pentru Manent, o nouă guvernare ubicuă și autoritară se exercită în prezent: e vorba despre domnia Numelui Omului, care este totuși la fel de puțin cercetată precum era guvernarea poporului american înaintea dezvăluirii ei de către Tocqueville sau decît era lumea greacă înainte de Homer.

În al doilea rînd, e nevoie să se observe că un răspuns actual, așa-zicînd nou, dat întrebării „ce este omul?" este

dificil sau este tot mai complicat, datorită relației fiecăruia dintre noi cu istoria.

În fine, în viziunea lui Manent, întrebarea ne obligă să facem o distincție care șochează bunul simț, cea dintre „om" și „omul modern":

„Ce vrem să spunem în realitate atunci cînd folosim astăzi cuvîntul *om*? De cine vorbim atunci cînd apărăm drepturile omului, sau atunci cînd ne ocupăm de științele omului? Nu numai că nu dispunem de nici un răspuns clar la această întrebare, dar nu știm nici în ce direcție și nici în ce fel să abordăm această analiză. Cu siguranță, Omul a devenit o obsesie pentru toți cei care scriu și vorbesc; într-adevăr, umanitatea de astăzi pare a nu mai fi decît o gură enormă care pronunță, cu emfază și la nesfîrșit, Numele Omului. Preocupată de rostirea acestui nume, încearcă ea oare să știe mai mult despre cel pe care îl celebrează? Cîtuși de puțin. Fără îndoială, unii doresc să descopere sub zgomotul universal și confuz o idee adevărată despre om. Dar cum își vor conduce oare demersul? Ei nu mai dispun de elementele de orientare pe care le ofereau vechile autorități. Bineînțeles, ei se bucură de faptul că regimul democratic îi lasă omului libertatea de a gîndi ceea ce vrea despre sine însuși și, cu siguranță, nu deplîng faptul că autoritatea religiei, care pretindea să reveleze destinul omului, este, în contextul actual, ca să spunem așa, extenuată. Dar ei văd că filozofia însăși, în expresiile sale cele mai puternice sau mai influente, a fost deturnată de la această problemă. Numele Omului domnește asupra umanității prezente cu o autoritate și cu o ubicuitate zdrobitoare, dar poate că niciodată, de la Homer încoace, problema omului n-a fost atît de puțin explorată.

În fața acestei ignoranțe și a acestei urgențe, sînt posibile două tentații. E vorba, ca întotdeauna atunci cînd

spiritul nu știe cum să-și croiască un drum, de două impulsuri contrarii: de îndrăzneală și de frică. Ne-am rătăci de la bun început dacă, seduși de aparenta simplitate a problemei și încrezători în forțele noastre, ne-am porunci nouă înșine să îndrăznim să știm! Să punem așadar din nou și de la capăt, folosind toate cunoștințele disponibile astăzi, problema sensului acestui cuvînt, problema omului! Dar nu ne-am rătăci mai puțin dacă, intimidați de amploarea chestiunii și de proximitatea sa tulburătoare, ne-am ralia la onorabilul program de a relua și de a înțelege tot ceea ce a fost spus mai profund și mai decisiv despre acest subiect de-a lungul istoriei. Dorința de a aborda problema aici și acum ignoră în mod naiv istoria, cauzalitățile sale, genealogiile și profunzimea ei, condamnînd răspunsul la arbitrariul prezentului și al cunoștințelor actuale; a te lăsa în seama istoriei înseamnă însă să amîni răspunsul la capătul unei cercetări interminabile și deci să refuzi, de fapt, să pui în mod sincer problema. Dacă atît recursul la istorie, cît și indiferența față de aceasta sînt în egală măsură fatale, atunci calea virtuții, cea aflată la egală distanță de aroganță și de timiditate, va fi foarte strictă și dificilă. Ea riscă să se piardă chiar de la primul pas, pentru că va trebui în mod necesar să se antreneze fie într-o cercetare istorică, fie în afara ei, de pildă, pe tărîmul științei.

Dacă acest prim pas ne este refuzat, este poate pentru că el se află deja în urma noastră; poate că am înaintat deja prea mult. Graba noastră, cea a tumultului care asurzește umanitatea prezentă, a fost un consilier prost. Există astăzi ceva artificial și abrupt în această întrebare atît de naturală: ce este omul? Într-adevăr, pentru noi, epitetul homeric modern se asociază astăzi în mod irezistibil cuvîntului *om*. Înainte îl suprimam, crezînd că vom ajunge astfel la esențial, nereușind însă niciodată. *Omul modern*, căci despre el e vorba, vîrf al istoriei și suveran recunos-

cut al ei, adevărat Rege al Regilor, dar și însoțitor familiar și intim al fiecăruia, este cel care, între noi și noi înșine, reprezintă primul mediator al cunoașterii de sine, al cunoașterii omului. Ar trebui așadar să ne întrebăm mai întîi: ce este omul *modern*?

Evoluția cercetării ne face însă vigilenți. Mai mult, sîntem deja suficient de alertați pentru a ne da seama că, din momentul în care ne întrebăm ce este omul *modern*, ne barăm accesul la întrebarea primă: ce este *omul*? Într-adevăr, cum am putea oare să punem întrebări despre ceea ce presupunem și în același timp lăsăm în urma noastră? De altfel, prima întrebare își pierde orice interes veritabil: căci, dacă în calitate de modern «omul» se determină și ne determină, atunci problema omului nu se mai pune sau nu ne mai interesează; ea nu mai are decît un interes «istoric». Dar cel puțin vom *ști* ce este omul modern! Nici acest lucru nu este însă sigur pentru că, neputînd pune problema omului, ne vom îndoi întotdeauna dacă omul modern este efectiv un om. Aici, bineînțeles, bunul simț se revoltă, sau poate doar zîmbește: eu știu foarte bine că sînt un om, spune el! Bunul simț știe întotdeauna foarte bine ceea ce știe, și deci, fără nici o îndoială, știe de asemenea ce este un om. Din nefericire, acest lucru nu l-a împiedicat să creadă, sau să se prefacă a crede, că un «om nou» se năștea în timp ce asupra unui sfert de umanitate domnea inumanitatea înseși. Cînd e vorba de spirit, nu e suficient să fii treaz pentru a te menține vigilent. În realitate, ne aflăm în fața a două întrebări care se condiționează și se anulează una pe cealaltă. Am putea chiar spune: este necesar și în același timp imposibil ca *a fi un om* și *a fi un om modern* să fie unul și același lucru."

Perspectiva lui Manent e profund ironică. Ea are ambiția de a imita filozofia modernă, dar pentru a spune altceva decît această filozofie, cea care, în opinia sa, a trăit

de pe urma afirmării imposibilității de a confunda condiția umană și condiția modernă, într-o confruntare, mereu reluată, cu vechea filozofie:

„Filozofia modernă face o diferență radicală între om și omul modern și se organizează în jurul ei. Ceea ce o distinge de filozofia anterioară sau poate chiar de filozofie pur și simplu, al cărei orizont este «omul», e faptul că ea gîndește și vrea această diferență. Într-adevăr, în filozofia modernă, omul modern, adică omul ieșit din „minoratul" de care era responsabil, se definește prin conștiința de sine. În perspectiva pe care ea o inaugurează, între omul – vom spune oare omul pre-modern, sau omul tradițional, sau omul pur și simplu? – și omul modern, între absența și prezența conștiinței de sine, distanța sau diferența este atît de mare, încît folosirea riguroasă a acestui substantiv devine, ca să spunem așa, imposibilă. Omul ca specie vie și gînditoare, ca animal rațional, omul ca natură și substanță trebuie să cedeze locul unui alt gen de ființă. De altfel, această ultimă expresie convine într-o mult prea mică măsură: dacă «omul» se definea prin gen și specie, prin diferența specifică, cel despre care este vorba de acum înainte se definește într-un mod total diferit; dacă despre «om» se spunea de obicei că «este ceva», că «este altceva» sau, pur și simplu, că «este», despre omul modern nu se mai poate spune în mod riguros că «este», indiferent dacă acest verb e însoțit sau nu de un calificativ. Filozofia modernă a trebuit pînă la urmă să respingă toate aceste cuvinte și expresii pe care filozofia clasică le investise cu sens și în funcție de care se articula și se mai articulează limbajul natural. Ea a mers pînă la respingerea explicită chiar a cuvîntului *om*: concret, filozofia modernă vorbește despre *conștiința de sine*, sau despre *Spirit*, sau despre *voința de putere*, sau despre *pentru sine*, sau despre *Dasein*. Deși este tentant, nu e cazul să-i ridiculizăm pe

filozofii moderni atunci cînd inventează un vocabular nou sau îl reelaborează și reinterpretează pe cel vechi: aceasta este expresia unei necesități. Limbajul tradițional al ființei și substanței, al genului și speciei, este incapabil să exprime diferența; dimpotrivă, el desemnează și, ca să spunem așa, încorporează diferența și contrariul diferenței despre care e vorba: a fi modern."

Dar ce înseamnă *a fi modern*? Manent propune o definiție de lucru:

„De-a lungul secolelor trecute, totul a fost, pe rînd, calificat drept modern: agricultura, arta, credința, industria, societatea. Nu există nimic care să nu fie susceptibil de a primi adjectivul ce desemnează și, cel mai adesea, celebrează glorioasa diferență! Și totuși, ce pot avea în comun forma unui fotoliu, culesul mecanizat al viilor și libertatea moravurilor, toate acestea deopotrivă calificate drept *moderne*? Adjectivul și-a pierdut oare orice sens? Pentru a ne resemna cu această concluzie, ar trebui să ne reprimăm sentimentul obscur, dar puternic și irezistibil, care ne face să folosim adjectivul și să-l înțelegem ca desemnînd o parte necesară și chiar centrală a experienței noastre; știm sigur și în mod fundamental sau, mai degrabă, simțim instinctiv și, ca să spunem așa, în mod infailibil, ce înseamnă să fii modern.

Sentimentul sau conștiința de a fi modern: nu e nimeni printre noi, nici chiar cel mai «reacționar" sau cel mai ireconciliabil inamic al «lumii moderne", care să nu aibă această conștiință și care să nu resimtă acest sentiment ca pe o grație divină. Sentimentul acestei grații dulci-amare poate fi mai mult sau mai puțin dulce, mai mult sau mai puțin amar, însă el nu ne părăsește: fiind moderni, ne simțim superiori celor care ne-au precedat.

Aceasta nu înseamnă că ne considerăm oameni mai inteligenți, mai virtuoși sau, în general, mai capabili de-

cît ei; chiar le admirăm în mod sincer capacitățile și virtuțile. În fața Parthenonului, în fața catedralei din Chartres ne recunoaștem de bună voie inferioritatea. Dar, chiar cu acest sentiment de umilință, păstrăm conștiința și plăcerea secretă a superiorității noastre de Moderni. Ce știm noi, ce sîntem noi în plus față de un atenian sau față de omul din Chartres? Doar atît: sîntem moderni și o știm.

Sîntem moderni înseamnă sîntem «ființe istorice». Atenianul sau omul din Chartres pot să aibă mai multă «măreție" sau «forță creatoare», mai mult «simț al frumosului» sau «al mîntuirii»; lor le lipsește însă acest sentiment, această conștiință care ne este proprie, care ne constituie ca Moderni, sentimentul și conștiința de a fi ființe istorice, de a trăi în istorie, de a respira în atmosfera Istoriei. Cine a avut o dată acest sentiment – l-am avut, de fapt, cu toții -- rămîne marcat de el și, oricît de modest ar fi, se simte puternic pentru totdeauna.

Conștiința «ființei istorice», sentimentul de a trăi în istorie ca în elementul propriu omului (să-i păstrăm aici acestuia vechiul nume) reprezintă aspectul esențial și poate chiar și cel mai ciudat al experienței moderne. Căci ce fel de experiență trăim atunci cînd resimțim acest sentiment? Și, mai întîi de toate, resimțindu-l, trăim cu adevărat o «experiență»? A fi modern, a trăi în istorie este oare, la drept vorbind, o «experiență»? Bineînțeles, această conștiință sau acest sentiment însoțesc și dau culoare fiecărui domeniu al experienței «obișnuite» sau «naturale»; dar oare oferă ele un conținut original de experiență și de viață, așa cum fac religia, dragostea, sociabilitatea sau, pur și simplu, sportul? În realitate, dacă trăim în istorie, dacă omul este o «ființă istorică», atunci trebuie să considerăm că experiența istoriei este cea mai profundă și mai hotărîtoare experiență. Convingerea filozofiei moderne este că, într-adevăr, lucrurile se petrec astfel."[2]

Ca viziune despre om, ca răspuns la întrebarea „ce e omul?", liberalismul este acea specie a filozofiei politice care afirmă conștiința de sine ca element definitoriu al umanității omului. Altfel spus, liberalismul este discursul despre omul modern sau, pentru a folosi adevăratul nume al acestuia, discursul despre individ.

Textele cuprinse în această secțiune fac parte din:
Pierre Manent, *La Cité de l'homme*
© Arthème Fayard, 1947

Principele (Niccolo Machiavelli – 1513)

Cel dintîi autor care are o „conștiință de sine modernă" sau care mărturisește sentimentul de a trăi „experiența modernă" evocată de Pierre Manent a fost, neîndoielnic, Machiavelli (1469-1527), așa cum ne-o arată dedicația *Principelui* său, unde „lunga experiență a lucrurilor moderne" (*lunga esperienza delle cose moderne*) e distinsă de „lectura neîntreruptă a celor antice". Să remarcăm că această experiență modernă este așezată sub semnul unei „priviri democratice", căci Machiavelli își concepe demersul în termenii următori:

„Nu aș voi să se judece drept prea mare încredere în sine faptul că un om de condiție joasă și umilă îndrăznește să trateze despre guvernarea principilor și să dea reguli cu privire la aceasta; căci așa precum cei care desenează peisaje se așază jos în cîmpie spre a putea privi cu atenție înfățișarea munților și a înălțimilor, iar pentru a cunoaște văile se urcă sus pe culmi, tot astfel, pentru a cunoaște bine firea popoarelor, trebuie să fii tu însuți principe, după cum pentru a o cunoaște pe cea a principilor, trebuie să fii om din popor."

Pregătind triumful spiritului democratic, autorul florentin distingea, de altfel, în capitolul al IX-lea al operei sale capitale, două *umori diversi*, pe care, credea el, oricine le poate descoperi dacă urmărește cele două grupuri principale existente într-o cetate: poporul și cei mari. Pentru Machiavelli, înfruntarea acestor două înclinații explică felul în care se constituie acele principate care nu sînt cucerite prin crime ori alte violențe sau, cu termenii săi, explică în ce fel are loc „transformarea unui cetățean în principe [...] prin favoarea de care se bucură din partea concetățenilor săi":

„Într-adevăr, se întîlnesc în orice cetate aceste două înclinații diferite și ele se nasc din faptul că poporul nu vrea să fie nici guvernat și nici asuprit de cei mari, pe cînd cei mari vor să guverneze și să asuprească poporul. Iar din aceste două umori diferite, se naște în orice stat unul din cele trei efecte ale lor, și anume principatul, libertatea sau abuzurile de tot felul.

Principatul este creat fie prin voința poporului, fie a celor mari, după cum una sau cealaltă din aceste două părți are prilejul de a o face; căci dacă cei mari își dau seama că nu pot să reziste poporului, ei încep să acorde faimă și stimă unuia dintre ei și îl fac principe, pentru ca la adăpostul lui să poată să-și satisfacă toate poftele. Poporul, de asemenea, văzînd că nu poate să se împotrivească celor mari, la rîndul lui acordă faimă și stimă unuia singur și îl face principe pentru ca acesta cu puterea lui să-l apere. Acela care devine principe cu ajutorul celor mari se menține în această situație mai greu decît acela care o obține cu ajutorul poporului; căci, deși principe, el este înconjurat de oameni care i se par a fi egalii lui și de aceea nu poate nici să-i guverneze, nici să le poruncească după voia lui."

Dar adevărata noutate propusă de Machiavelli nu privește felul în care principele poate manipula cele două umori ale cetății pentru a se menține la putere. Noutatea se află în capitolul al XV-lea al *Principelui*, în care florentinul ne vorbește din nou despre propria îndrăzneală: aceasta pare să constea în descoperirea acelei condiții care permite buna cunoaștere a principelui, și anume urmărirea adevărului efectiv al lucrurilor, tratarea oamenilor așa cum sînt ei și nu așa cum ar trebui să fie, o temă care va face carieră – prin Spinoza[3], Vico[4] sau Rousseau[5] – în filozofia politică modernă. Prima figură a individului, principele, apare în toată splendoarea sa atunci cînd noua știință politică e contrastată direct cu filozofia tradițională, calificată drept o simplă închipuire de republici inexistente:

„Ne rămîne să vedem acum care ar trebui să fie atitudinea și comportarea unui principe față de supuși și de prieteni. Și întrucît știu că s-a scris mult despre aceasta, mă tem ca, scriind la rîndul meu despre același lucru, să nu se spună că sînt încrezut, mai ales că în prezentarea problemelor mă voi îndepărta de modul de tratare obișnuit al celorlalți. Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decît simpla închipuire. Căci sînt mulți aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existînd în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atît de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încît acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curînd află cum ajung oamenii la pieire decît cum pot să izbutească. Acela care va voi să-și proclame oricînd și oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborît de ceilalți care sînt în jurul lui și care nu sînt oameni de bine. Așadar, principele care

vrea să-și păstreze puterea va trebui să învețe neapărat să poată să nu fie bun și să știe să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie.

Lăsînd la o parte toate acele lucruri care au fost închipuite cu privire la principi și vorbind numai despre acelea care sînt adevărate, spun că atunci cînd se vorbește despre oameni și mai ales despre principi, care se găsesc pe o treaptă mai înaltă, ei sînt caracterizați prin una din trăsăturile următoare, care le aduc fie dojană, fie laudă. Și anume, unii sînt considerați drept darnici, alții drept meschini (folosind aici cuvîntul toscan *miseri*, deoarece avar, în limba noastră, este și acela care vrea să dobîndească un lucru prin jaf; noi numim meschin pe acela care nu își îngăduie decît prea puțin să se bucure de ceea ce îi aparține); unii sînt considerați darnici, alții lacomi; unii cruzi, alții miloși; unii sperjuri, alții oameni care își țin cuvîntul; unii lipsiți de vlagă și lași, alții cutezători și curajoși; unii binevoitori și apropiați, alții mîndri; unii iubitori de plăcere, alții casti; unii oameni întregi, alții vicleni; unii încăpățînați, alții docili; unii serioși, alții ușuratici; unii cu credință în Dumnezeu, alții fără religie, și așa mai departe.

Știu prea bine că fiecare va declara că ar fi minunat dacă ar exista un principe care să aibă dintre toate însușirile arătate mai sus numai pe acelea care sînt considerate drept bune; dar întrucît nimeni nu poate să le aibă pe toate laolaltă și nici să le practice în întregime, deoarece condițiile vieții noastre omenești nu o îngăduie, principele va trebui să fie atît de înțelept încît să știe să evite acele josnicii care l-ar face să-și piardă statul; iar cît despre acelea care nu l-ar duce la aceasta, să se ferească de ele, dacă-i este cu putință. Dacă aceasta nu este posibil, să se lase în voia lor fără prea multă grijă. De asemenea, să nu-i pese dacă va merita faima rea a acelor păcate fără de care i-ar fi greu să păstreze statul; căci dacă cercetăm lucrurile cu

atenție, vom observa că unele scopuri care ni se arată a fi virtuoase ne-ar duce la pieire dacă le-am urmări, în timp ce altele, care ni se par a fi rele, ne fac să dobîndim, prin atingerea lor, și siguranța și bunăstarea."[6]

Liberalismul va prelua de la Machiavelli mai multe lucruri, prezente toate în pasajul de mai sus. În primul rînd, el va asuma falsa modestie a descoperirii și descrierii oamenilor așa cum sînt și nu așa cum ar trebui să fie. Apoi, liberalismul va da propriului realism sensul machiavellian de „supunere față de necesitate", dar îl va extinde de la principe la oricare alt individ. În al treilea rînd, liberalismul se va defini ca o politică în care scopuri individuale aparent lipsite de virtute pot conduce la „siguranță și bunăstare", cele două devenind obiective prime ale comunității politice, radical distincte de dreptate, adică de binele pe care îl căutau scriitorii politici anteriori lui Machiavelli. În fine, viziunea liberală va moșteni de la Machiavelli imaginea unei naturi umane mai degrabă josnice, crude și viclene.

În starea de natură (Thomas Hobbes – 1651)

Trăsăturile naturii umane, așa cum au fost ele expuse de Machiavelli, nu erau totuși nici sistematizate, nici suficient de onorabile sau legitime pentru a putea constitui temeiurile unei politici veritabile.[7] Thomas Hobbes (1588-1679) și-a asumat atît sarcina sistematizării lor, cît și pe cea a „îmblînzirii" lui Machiavelli.[8] Oarecum paradoxal, „îmblînzirea" nu constă într-o atenuare a răutății naturii umane, ci, dimpotrivă, într-o exacerbare a acesteia; geniul lui Hobbes l-a împins însă să plaseze noua figură a individului nu într-o stare politică, ci în acea condi-

ție care precede constituirea lumii politice, în așa-numita *stare de natură*.

Descrierea „condiției naturale a omenirii" din capitolul al XIII-lea al *Leviathanului* este o radicală negare a viziunii tradiționale despre natura rațională a animalului politic, viziune care avea drept consecință primă inegalitatea ființelor. Polemist redutabil și subtil, Hobbes alege ca punct de plecare egalitatea trupurilor și a minților indivizilor, dînd acestei egalități un sens foarte curios:

„Natura i-a făcut pe oameni atît de egali în privința facultăților trupului și ale minții încît, deși s-ar putea găsi cîte un om a cărui forță a trupului sau agerime a minții să fie cîteodată în mod evident mai mari decît ale altuia, totuși, atunci cînd le considerăm pe toate la un loc, diferența între un om și altul nu este atît de însemnată încît cineva să poată cere pentru sine, pe acest temei, vreun beneficiu pe care să nu-l poată la fel de bine pretinde și altcineva.

Căci, în ceea ce privește forța trupului, cel mai slab are destulă ca să-l omoare pe cel mai puternic, ori printr-o uneltire secretă, ori prin unirea cu alții aflați în aceeași primejdie.

Iar cît privește facultățile minții (lăsînd la o parte artele bazate pe cuvinte și, în special, acea măiestrie de a proceda conform unor reguli generale și infailibile, numită știință, pe care doar foarte puțini o posedă, și doar în puține domenii, ea nefiind o facultate înnăscută și nici dobîndită, așa cum este prudența, pe cînd căutăm alte lucruri), găsesc că există aici o și mai mare egalitate decît cea a forței fizice. Căci prudența nu e decît experiență, pe care un timp egal o conferă într-o măsură egală tuturor oamenilor, în acele lucruri pe care ei le urmăresc fiecare în mod egal. Ceea ce ar putea face ca o asemenea egalitate să fie de necrezut nu este decît o părere deșartă despre propria

înțelepciune, pe care aproape toți cred că o posedă într-un grad mai mare decît oamenii de rînd (adică decît toți ceilalți, în afară de ei înșiși și de alți cîțiva pe care îi privesc cu ochi buni, datorită faimei acestora sau acordului în păreri). Pentru că natura oamenilor este astfel încît oricît ar admite ei că mulți alții sînt mai ingenioși, mai elocvenți sau mai învățați, totuși cu greu ar crede că există mulți la fel de înțelepți ca și ei înșiși; căci ei au în față propria înțelepciune, dar sînt departe de a altora. Însă aceasta dovedește că oamenii sînt mai degrabă egali decît inegali. Căci, de obicei, nu există un semn mai grăitor al distribuției egale a unui lucru, decît acela că fiecare este mulțumit cu partea sa."

Egalitatea indivizilor în starea de natură produce mai multe efecte, între care se disting adversitatea, nesiguranța vieții fiecăruia și dorința de a spori propria dominație asupra celorlalți. Dar consecința cea mai importantă pe care Hobbes o deduce din egalitatea indivizilor este una care contrazice întreaga tradiție aristotelică a filozofiei politice: individul hobbesian nu este, prin natură, un animal politic; dimpotrivă, atîta timp cît nu există o „putere capabilă să-i țină pe toți la respect", mai multe cauze îi fac pe oameni să refuze tovărășia semenilor lor:

„Din această egalitate a aptitudinilor ia naștere egalitatea speranțelor de a ne atinge scopurile. De aceea, dacă doi oameni își doresc același lucru, pe care totuși nu-l pot obține amîndoi, ei devin dușmani; iar pentru a-și atinge scopul (care este în principal propria conservare sau uneori doar simpla desfătare), fiecare caută să-l distrugă sau să-l subjuge pe celălalt. Astfel, rezultă că, în timp ce un atacator nu are a se teme decît de puterea unui singur om, cineva care cultivă pămîntul, construiește sau stăpînește un teren convenabil se poate aștepta probabil ca alții să

vină cu forțe unite ca să-l deposedeze nu doar de fructul muncii sale, ci și de viață sau de libertate. Iar atacatorul, mai apoi, se va afla la rîndul său în același pericol.

Și nimeni nu poate găsi, pentru a se păzi de efectele acestei neîncrederi reciproce, o cale mai rezonabilă decît preîntîmpinarea lor; adică, prin forță sau viclesug, să se înstăpînească peste cît de mulți poate, pînă cînd nu mai vede altă putere destul de mare pentru a-l pune în primejdie; iar făcînd astfel, nu ar face nimic mai mult decît îi cere propria conservare și decît este în general permis. De asemenea, pentru că există unii care prind gustul puterii în actele de cucerire pe care le continuă mai mult decît este necesar pentru propria lor siguranță, alții, care altfel ar fi mulțumiți cu tihna traiului modest, nu ar fi în stare să reziste multă vreme bazîndu-se doar pe propriile lor mijloace de apărare, de nu și-ar mări puterea printr-un act de atac. Prin urmare, o asemenea sporire a dominației asupra altora fiind necesară oricui pentru propria conservare, trebuie să-i fie permisă.

Iarăși, acolo unde nu există nici o putere capabilă să-i țină pe toți la respect, oamenii nu găsesc nici o plăcere în a se întovărăși, ba dimpotrivă găsesc aici o mare pricină de nemulțumire. Căci fiecare om așteaptă ca tovarășul său să-l prețuiască la fel de mult cum se prețuiește el însuși; iar la orice semn de dispreț sau lipsă de apreciere, el caută în mod firesc, atît cît îndrăznește (îndrăzneală, printre oamenii peste care nu veghează nici o putere comună care să-i țină la respect, existînd destulă ca să-i împingă să se distrugă unul pe altul), să stoarcă mai multă prețuire de la cîrtitori, vătămîndu-i; iar de la alții, prin exemplul dat.

Aflăm astfel, în natura omului, trei cauze principale de gîlceavă. Prima este concurența; a doua, neîncrederea; a treia, gloria.

Prima îi face pe oameni să-i atace pe alții pentru cîștig; a doua, pentru siguranță personală; iar a treia, pen-

tru reputație. În primul caz, ei folosesc violența pentru a se înstăpîni asupra persoanelor, nevestelor, copiilor și vitelor altor oameni; în al doilea, pentru a apăra toate acestea; iar în al treilea, pentru nimicuri cum ar fi un cuvînt, un zîmbet, o părere contrară sau orice alt semn al lipsei de prețuire, fie direct la adresa propriilor persoane, fie reflectată indirect la adresa copiilor, prietenilor, credinței sau numelui lor."

Numele acestei stări este *războiul fiecăruia împotriva fiecăruia*, care face ca viața individului, adică a ființei pre-politice, să fie lipsită, între multe altele, de bunurile pămîntului, de arte, de scriere și de societate:

„Este evident de aici că, atunci cînd oamenii trăiesc în lipsa unei puteri comune care să-i țină pe toți la respect, ei se află în acea condiție numită război; un război al fiecăruia împotriva fiecăruia. Căci războiul nu constă doar în bătălii sau în actul de a lupta, ci într-o perioadă de timp în care voința înfruntării este suficient de cunoscută; prin urmare, noțiunea de *timp* trebuie considerată ca ținînd de natura războiului, la fel cum ține de natura vremii. Căci, la fel cum natura vremii rele nu constă într-una sau două averse de ploaie, ci într-o tendință de a ploua prezentă multe zile la rînd, nici natura războiului nu constă în lupta propriu-zisă, ci într-o dispoziție cunoscută pentru luptă, atîta timp cît nu există nici o asigurare în sens contrar. Orice alte vremuri sînt vremuri de pace.

Oricare ar fi urmările unor vremuri de război, cînd fiecare om este dușmanul fiecărui om, ele sînt și urmările unor vremuri cînd oamenii trăiesc fără a avea vreo altă siguranță decît cea dobîndită prin forță și iscusință deopotrivă. Într-o astfel de stare, nu este loc pentru hărnicie, căci fructul ei este nesigur; prin urmare, pămîntul nu este

cultivat; nu există nici navigație, nici bunurile care pot fi aduse pe mare; nici construcții spațioase, nici instrumente de a muta sau de a da la o parte acele lucruri care necesită forță; nici arte, scriere sau societate; iar mai rea decît orice este frica neîncetată și primejdia unei morți violente; cît despre viața omului, [ea este] singuratică, sărmană, ticăloasă, sălbatică și scurtă."

Cercetînd posibilele obiecții aduse unei asemenea descrieri a individului, Hobbes îl trimite pe cititor la experiență sau, mai precis, la ceea ce Machiavelli numise *experiența lucrurilor moderne*. Această experiență este cea a pasiunilor umane, dar, spre deosebire de ceea ce credea secretarul florentin, ea îi animă nu numai pe principi în relațiile dintre ei, ci și sinele oricărui individ, inclusiv al... sălbaticilor din America:

„Cuiva care nu a cîntărit atent toate acestea, îi poate părea straniu ca natura să-i despartă astfel pe oameni și să-i facă să fie gata a se ataca și distruge unul pe altul; și, de aceea, nedînd crezare acestui raționament care pornește de la pasiunile umane, acesta și-ar putea dori o confirmare din partea experienței. Să se gîndească deci la sine însuși cum, atunci cînd face o călătorie, se înarmează și caută să nu plece la drum fără însoțitori de încredere; cum, atunci cînd doarme, își ferecă ușile; cum, chiar și în propria casă, își încuie cuferele; și toate acestea știind că există slujbași publici înarmați, care să răzbune tot răul făcut; să se gîndească ce crede el despre compatrioții săi, atunci cînd călătorește înarmat; despre concetățenii săi, atunci cînd își ferecă ușile; despre copiii și servitorii săi, atunci cînd își încuie cuferele. Nu acuză el omenirea prin acțiunile sale la fel de mult precum o fac eu prin cuvinte? Dar nici unul din noi nu acuză natura omului. Dorințele, ca și celelalte pasiuni umane, nu sînt în sine păcate. Și

cu nimic mai mult nu sînt păcate acțiunile izvorîte din acele pasiuni, atîta vreme cît oamenii nu cunosc vreo lege care să le interzică; iar ei nu pot cunoaște vreo lege înainte ca legile să fie întocmite; și nici nu poate fi întocmită vreo lege înainte ca oamenii să fi căzut de acord asupra persoanei care o va întocmi.

S-ar putea crede că nu au existat vreodată astfel de vremuri, nici o stare de război ca aceasta; nici eu nu cred că a existat vreodată așa o stare, în întreaga lume; dar sînt multe locuri în care azi se trăiește astfel. Sălbaticii din multe locuri ale Americii nu au nici un fel de cîrmuire – cu excepția celei a micilor familii, a căror bună înțelegere depinde de o dorință naturală – și duc azi o viață sălbatică [...] Oricum, se poate observa felul în care s-ar trăi acolo unde nu există o putere comună de care să te temi, din modul degenerat de viață pe care, într-un război civil, obișnuiesc să-l ducă cei ce trăiseră anterior sub o cîrmuire pașnică.

Dar, deși nu a existat niciodată o vreme în care indivizii particulari să fi fost într-o stare de război unul împotriva altuia, totuși, dintotdeauna, regii și persoanele cu autoritate suverană, datorită independenței lor, manifestă o continuă suspiciune, fiind în starea și postura gladiatorilor, cu armele îndreptate și ochii țintuiți unul împotriva celuilalt; adică punînd garnizoane, forturi și tunuri la granițele regatelor lor și spionîndu-și neîncetat vecinii – postură care este una de război. Însă deoarece ei încurajează astfel hărnicia supușilor lor, nu rezultă de aici acea mizerie ce întovărășește libertatea indivizilor particulari."

Absența dreptății și absența proprietății sînt ultimele consecințe ale stării de război pe care le analizează autorul *Leviathanului*, înainte de a enunța căile de ieșire din această nefericită stare:

„O altă urmare a unui astfel de război al fiecărui om împotriva fiecărui om este și aceea că, în această stare, nimic nu poate fi nedrept. Noțiunile de corectitudine și incorectitudine, sau dreptate și nedreptate, nu-și au locul aici. Forța și înșelăciunea sînt cele două viruți cardinale ale războiului. Dreptatea și nedreptatea nu sînt facultăți ale trupului și nici ale minții. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci ele s-ar putea găsi și la un om care ar fi singur în lume, la fel cum se pot găsi pasiunile și simțurile sale. Ele sînt calități ce se raportează la oamenii aflați în societate, și nu în condiția singurătății. Tot o urmare a condiției naturale a omenirii este și aceea că aici nu există nici proprietate, nici stăpînire, nici distincția dintre *al meu* și *al tău*; iar fiecare va avea doar ceea ce poate obține, și doar atîta timp cît poate păstra ceea ce a obținut. Atîta despre starea de restriște în care simpla natură îl plasează de fapt pe om; deși îi lasă o posibilitate de a părăsi această stare, în parte cu ajutorul pasiunilor, și în parte cu cel al rațiunii.

Pasiunile ce-i înclină pe oameni înspre pace sînt frica de moarte, dorința de a avea acele lucruri necesare unui trai tihnit și speranța de a le obține prin propria sîrguință. Iar rațiunea sugerează elementele potrivite păcii, pe baza cărora oamenii pot ajunge la un acord."[9]

Descrierea individului în starea de natură nu e identică la toți autorii care scriu după Hobbes. Dimpotrivă, gînditorii contractualiști au adăugat opoziției lor față de filozofia politică tradițională o opoziție uneori la fel de decisă față de variantele contractualismului elaborate pînă la ei.[10] De asemenea, ei au modificat radical aspectul stării de natură: pentru autori ca Locke sau Rousseau, ea nu mai este de la bun început, ci doar într-o fază tîrzie, o stare de război. În interpretările post-hobbesiene, se modifică de asemenea pasiunea fundamentală care îi împinge pe oameni să părăsească starea de război pentru a înce-

pe viața politică: într-adevăr, dacă autorul *Leviathanului* credea, așa cum reiese din pasajul de mai sus, că pasiunea care determină rațiunea să descopere clauzele contractului social este frica de moarte violentă, Locke sau Rousseau vorbesc despre dorința protejării proprietății.

Dar, în ciuda acestor noutăți, reelaborările contractualismului nu au făcut din individ altceva decît este el la Hobbes, adică o ființă separată de semenii săi, autonomă și mizerabilă. Cu alte cuvinte, elementul constant al teoriilor contractualiste este credința că existența politică nu e dată prin natura indivizilor; natura, departe de a-i apropia pe oameni, îi separă și îi face autonomi; indiferent cum arată, în descrierea diferiților autori, dialectica pasiunilor și relația acestora cu rațiunea, Cetatea indivizilor nu e dată, ci trebuie construită; altfel spus, lumea politică liberală, adică bazată pe ficțiunea numită *individ*, este un artificiu. Liberalismul contractualist este, prin esența sa, o manieră de afirmare a caracterului artificial, construit, al existenței politice.

Negustătorul englez (Voltaire – 1733)

Pasiunile și acțiunile născute din pasiuni nu sînt niște păcate, spunea Hobbes. Dar nu doar liberalismul contractualist, ci și liberalismul creat de către economiști e dator discursului modern despre pasiuni.

Astfel, așa cum a arătat Albert O. Hirschman, triumful capitalismului a fost precedat de o lungă serie de transformări ale filozofiei pasiunilor, care au ca scop găsirea unei alternative la teza tradițională despre necesitatea reprimării pasiunilor.

Această istorie intelectuală, pe care am putea-o numi *istoria capitalismului dinainte de capitalism*, are mai multe repere importante: (a) ideea de a înlocui reprimarea pasiu-

nilor cu exploatarea lor (Pascal, Vico, Mandeville); (b) distingerea unor pasiuni relativ inofensive de altele cu adevărat periculoase (Bacon, Spinoza, Hume, D'Holbach, dar și *Federalist Papers* nr. 72); (c) separarea interesului ca o pasiune aparte, capabilă să le strunească pe celelalte (Henri de Rohan, La Rochefoucauld, cardinalul de Retz, Shaftesbury); (d) în fine, asocierea interesului cu două mari avantaje (previzibilitatea și constanța) și înfățișarea comerțului și a îmbogățirii ca inocente și blînde (Samuel Butler, Montesquieu, William Robertson, Hutcheson, Adam Smith).[11]

Individul care se naște în lumea comerțului (sau, mai exact, care e făcut responsabil pentru zămislirea acestei lumi) este diferit de cel înfățișat în teoriile contractualiste. Știința economiei apărută în secolul al XVIII-lea i-a consacrat nenumărate portrete. Dar mai sugestiv decît orice economist a fost, în această privință, un filozof. Negustătorul englez descris de către Voltaire (1694–1778) în Scrisoarea a zecea din *Lettres philosophiques* are, ca întotdeauna cînd este vorba de proza lui Voltaire[12], o forță aparte.

Negustătorul lui Voltaire nu este ceea ce va purta mai tîrziu numele de *homo oeconomicus*. Nici textul său nu este, la drept vorbind, un portret, ci, spre deosebire de viziunile contractualiste, mai curînd descrierea unui rol sau a unei funcții sociale. În acest sens, dacă e să o comparăm cu teoria contractualistă, economia este doar o abstractizare suplimentară a socialului. *Homo oeconomicus* va fi consacrarea acestei abstractizări.[13]

Negustătorul englez are parte de o imagine foarte pozitivă. Voltaire exprimă acest lucru într-o simplă frază, în care afirmă că negustătorul „își îmbogățește țara" și „contribuie la fericirea omenirii":

„Comerțul, care i-a îmbogățit pe cetățeni în Anglia, le-a adus acestora și libertate; la rîndul ei, această libertate a

dus la extinderea comerțului: iată cum se explică măreția statului englez. Comerțul e cel care a pus pe picioare încetul cu încetul forțele navale, cu ajutorul cărora englezii au ajuns stăpînii mărilor. Ei au în momentul de față aproape două sute de vase de război. Urmașii noștri vor fi poate surprinși să vadă că o mică insulă, care nu dispune decît de ceva plumb și cositor, de argilă și de lînă, a devenit, datorită comerțului său, suficient de puternică pentru a trimite, în 1723, în același timp, trei flote în trei colțuri ale lumii: una, în fața Gibraltarului, pe care l-a cucerit și menținut cu armele proprii; alta, la Porto Bello, pentru a-i smulge regelui Spaniei comorile Indiilor, iar a treia, în Marea Baltică, pentru a împiedica o înfruntare între puterile Nordului.

Atunci cînd Ludovic al XIV-lea făcea să tremure Italia, iar armatele sale puseseră deja stăpînire pe Savoia și pe Piemont, fiind pe punctul de a cuceri Torino, principele Eugeniu a fost nevoit să sară în ajutorul ducelui de Savoia tocmai din străfundul Germaniei; principele nu avea bani, iar fără bani nu poți nici cuceri, nici apăra un oraș: el a apelat atunci la negustătorii englezi și, într-o jumătate de oră, a căpătat cu împrumut 50 de milioane. Cu acești bani a eliberat Torino și i-a bătut pe francezi; după bătălie, el le-a scris celor care îi împrumutaseră banii: «Domnilor, am primit banii și sînt mîndru că domniile voastre au fost satisfăcute de folosința pe care le-am dat-o.»

Asemenea lucruri îl fac pe negustătorul englez să fie, pe bună dreptate, orgolios și să îndrăznească să se compare, nu fără oarece îndreptățire, cu un cetățean roman. Mezinul unui pair al regatului nu disprețuiește negoțul. Milord Townshend, ministru de stat, are un frate care se mulțumește să fie comerciant în City. În vremea în care milord Oxford guverna Anglia, mezinul său era muncitor la Alep, de unde nu a vrut să se întoarcă și unde a și murit.

Această obișnuință – deja destul de veche – ar părea monstruoasă germanilor, care se încăpățînează să rămînă în cantonamentele lor de război; nemții nu ar putea concepe ca fiul unui pair al Angliei să fie un bogat și puternic burghez, căci în Germania oricine e prinț, ajungîndu-se uneori pînă la treizeci de altețe cu același nume, care nu au însă drept bunuri decît niscaiva dulapuri și mult orgoliu.

În Franța, e marchiz cine vrea și oricine ajunge la Paris din fundul provinciei cu bani de cheltuit și cu un nume în *ac* sau în *ille* poate spune «un om ca mine, un om de calitatea mea», disprețuind suveran un negustător; cum negustătorul s-a obișnuit să vorbească cu dispreț despre profesia lui, el e suficient de neghiob ca să roșească la auzul unor asemenea vorbe. Nu știu însă cine e mai util statului: un senior bine pudrat care știe cu precizie la ce oră se scoală regele și la ce oră se culcă, și care își dă aere de stăpîn jucînd rolul de sclav în anticamera unui ministru sau, dimpotrivă, un negustător care își îmbogățește țara, care din biroul său dă ordine la Cairo și care contribuie la fericirea lumii?"[14]

Textul lui Voltaire include două teme liberale importante.

E vorba, în primul rînd, despre opoziția dintre comerț și război, realizată prin contrapunerea negustătorului englez și a soldatului german. E o temă care continua discursul lui Montesquieu despre „îmblînzirea moravurilor prin comerț"[15], și anunța viziunea lui Benjamin Constant despre venirea epocii comerțului, la sfîrșitul epocii războiului.[16]

În al doilea rînd, Voltaire afirmă opoziția dintre delăsarea seniorială și activismul comercial, care este în fond opoziția dintre Vechiul Regim și Lumea nouă, în toată ambiguitatea acestor expresii.

Pe de altă parte, trebuie observat că *Scrisoarea* lui Voltaire ilustrează una din trăsăturile liberalismului francez, și anume anglofilia. Liberalii francezi au găsit în experiența engleză o referință esențială, întrucît după glorioasa revoluție din 1688, Anglia a cunoscut o „lungă perioadă de stabilitate politică și socială de factură individualistă", în timp ce Franța era dominată de absolutism.[17] Iată de ce libertatea este, pentru englezi, o experiență intimă, iar pentru francezi, o experiență a englezilor.

Uneori, așa cum s-a întîmplat și cu Voltaire, francezii au copiat inclusiv atitudinea sceptică a liberalilor englezi. Alteori însă, desprinzîndu-se de „tutela engleză", francezii au mizat pe puterea rațiunii, și nu pe limitele ei.

Progresul nesfîrșit al facultăților individuale (CONDORCET – 1793)

O expresie a raționalismului liberal este teza progresului, intim asociată cu viziunea individualistă.

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, această teză era formulată de Condorcet (1743-1794) în cadrul teoriei sale despre senzații, care era, în fond, o caricaturizare a filozofiei lockeene. Căci autorul *Schiței unui tablou istoric al progreselor spiritului uman* demonstra că „interesul" și „datoria", categorii liberale esențiale, sînt rezultate ale combinării raționale a ideilor născute din senzații simple:

„Omul se naște cu facultatea de a primi senzații, de a percepe și de a distinge senzațiile simple din care sînt compuse acestea, de a le reține, de a le recunoaște, de a le combina, de a le conserva sau rechema în memorie, de a compara între ele aceste combinații, de a sesiza prin ce anume se disting de altele, de a atașa semne tuturor acestor

obiecte, pentru o mai bună recunoaștere a lor și pentru a ușura apariția unor noi combinații.

Această facultate se dezvoltă în om datorită acțiunii exterioare a lucrurilor, adică datorită prezenței anumitor senzații compuse, a căror constanță – indiferent că e vorba de identitatea lor ca întreg sau de legile schimbării lor – trebuie să fie independentă de om. El exercită această facultate și altfel, și anume prin intermediul comunicării cu indivizi asemenea lui sau, în sfîrșit, prin mijloace artificiale, pe care oamenii le-au inventat imediat după ce și-au dezvoltat această facultate.

Senzațiile sînt însoțite de plăcere și de durere, iar omul are chiar facultatea de a transforma aceste impresii de moment în sentimente durabile – plăcute sau penibile – și de a resimți aceste sentimente atunci cînd vede sau își amintește plăcerile sau durerile altor ființe sensibile. În sfîrșit, prin alăturarea acestei facultăți celei de a forma și de a combina idei, se nasc între individ și semenii săi relații de interes sau de datorie, cărora natura umană a vrut să le atașeze cea mai prețioasă parte a fericirii noastre și cele mai dureroase părți ale nefericirii noastre."

Francezul distingea două maniere de a considera această dezvoltare a facultăților umane:

„Știința care se mulțumește să observe și să cunoască faptele generale și legile constante pe care le dă la iveală dezvoltarea acestor facultăți, în ceea ce are ea comun diverșilor indivizi ai speciei umane, poartă numele de metafizică.

În schimb, cine ia în considerare această dezvoltare prin prisma rezultatelor pe care ea le are asupra unei mase de indivizi care coexistă într-un anumit moment într-un spațiu dat, și cine urmărește respectiva dezvoltare din generație în generație, va alcătui tabloul progreselor spiritului uman."

Dar care sînt caracteristicile acestui progres?

„Acest progres este supus acelorași legi generale care se observă în dezvoltarea individuală a facultăților noastre, pentru că el este rezultatul acestei dezvoltări, considerate simultan într-un mare număr de indivizi reuniți în societate. Dar rezultatul pe care fiecare clipă îl înfățișează depinde de cel pe care îl ofereau momentele precedente și îl influențează pe cel viitor.

Acest tablou este deci unul istoric, deoarece, supus unor perpetue variații, el se formează prin observarea succesivă a societăților umane în diferitele epoci pe care ele le-au parcurs. El trebuie să înfățișeze ordinea schimbărilor, să expună influența pe care o exercită fiecare moment asupra celui care îi va lua locul și să arate astfel, în modificările dobîndite de specia umană, care se reînnoiește fără încetare de-a lungul secolelor, evoluția pe care ea a urmat-o, pașii pe care i-a făcut către adevăr sau către fericire. Aceste observații despre ceea ce a fost omul, despre ceea ce este el astăzi, vor conduce apoi la mijloacele capabile să asigure și să accelereze noile progrese pe care natura sa îi îngăduie să le spere în continuare."

Concluzia lui Condorcet e fermă. În opinia sa, se poate demonstra, „cu ajutorul raționamentelor și al faptelor", că perfectibilitatea omului nu are nici o limită:

„Nu există nici o limită dată a perfecționării facultăților umane; perfectibilitatea omului este realmente nesfîrșită; progresele acestei perfectibilități, de acum independente de orice putere care ar vrea să le oprească, nu au alt sfîrșit decît sfîrșitul lumii în care ne-a aruncat natura. Fără îndoială, aceste progrese vor putea urma un ritm mai mult sau mai puțin rapid, dar niciodată omul nu va face cale întoarsă, cel puțin atîta vreme cît pămîntul va ocupa același loc în

sistemul universului, iar legile generale ale acestui sistem nu vor produce nici o bulversare generală, nici schimbări care să nu mai îngăduie speciei umane să conserve, să desfășoare aceleași facultăți sau să găsească în ele aceleași resurse."[18]

Optimismul liberal este întemeiat – așa cum se vede – pe credința într-o ordine generală stabilă a lumii. Să notăm că acest aspect deosebește viziunea liberală de optica adversarilor liberalismului despre progres – și, în primul rînd, de perspectiva marxistă – în care progresul se întemeiază, dimpotrivă, pe răsturnarea ordinii generale a istoriei.

Contestarea individualistă (ALAIN – 1907)

Individualismul liberal nu se poate reduce la portretul omului natural din teoriile contractualiste, la o descriere a funcției sociale a comerciantului, la credința progresistă sau, mai tîrziu, la un principiu metodologic. Individualismul vehiculează și o anumită sensibilitate. El poartă cu sine o atmosferă sau mai precis opoziția față de o anumită atmosferă socială. Filozoful Alain (1868–1951) a descris-o în cîteva rînduri memorabile.

Alain nu era un teoretician social sau un filozof al istoriei[19] precum Condorcet, ci mai curînd un scriitor îndrăgostit de libertate. Observațiile sale din *Propos* sînt în mare măsură tematizări ale opoziției radicale dintre individ și societate: pentru Alain, „umanitatea se regăsește în individ", iar „barbaria în societate", căci „societatea e întotdeauna puternică și întotdeauna oarbă; ea produce întotdeauna război, sclavie, superstiție", în vreme ce „motorul progresului trebuie căutat în revolta individului". Libera-

lismul, în varianta sa contractualistă, dar și în cea economistă, este inseparabil de revoltă, chiar dacă nu radicalitatea revoltei împotriva societății îl caracterizează. Dar afirmarea individului înseamnă, inclusiv în variante mai noi ale liberalismului, precum anarho-capitalismul, refuzul ordinii sociale statice în numele libertății.

Pentru Alain, istoria e confruntarea dintre „individul care gîndește" și „societatea care doarme". Nesupunerea e regulă a progresului, căci doar ea poate birui lenea și răutatea societății care poartă cu sine barbaria. Această societate are un... miros cu totul special, de care individul trebuie să se înstrăineze:

„Există un miros de refectoriu, care e același în orice refectoriu. Indiferent că e ocupat de călugări care mănîncă sau de seminariști, de liceeni ori de fetișcane duioase, un refectoriu are întotdeauna un miros de refectoriu. E greu să-l descrii. Apa slinoasă? Pîinea mucegăită? Nu știu ce e mai caracteristic pentru refectoriu. Dacă nu ați simțit niciodată acest miros, nu pot să vă dau nici o idee, căci nu le poți vorbi orbilor despre lumină. Pentru mine, acest miros se distinge tot atît de mult de celelalte mirosuri cum se distinge albastrul de roșu.

Dacă nu îl știți, sînteți, cred, fericiți. Asta înseamnă că nu ați fost niciodată închiși într-un colegiu. Asta înseamnă că nu ați fost prizonier al ordinii și inamic al legilor încă din primii ani ai vieții. De atunci încoace, v-ați dovedit a fi bun cetățean, bun contribuabil, bun soț, bun tată; ați învățat, încetul cu încetul, să suportați acțiunea forțelor sociale; ați găsit un prieten pînă și în jandarm; viața de familie v-a învățat să faceți din necesitate plăcere.

Cei care au cunoscut, în schimb, mirosul de refectoriu sînt foarte diferiți. Ei și-au petrecut copilăria trăgînd de funia de care erau legați; într-o bună zi, au reușit să o rupă și au intrat în viață asemenea acelor cîini rătăciți

care trag după ei o bucată de zgardă. Acești indivizi vor fi întotdeauna nemulțumiți, indiferent ce vor avea în față. Ei nu vor iubi niciodată ordinea și regulile: căci s-au temut prea mult pentru a putea vreodată respecta. Îi veți zări furioși împotriva legilor și a regulamentelor, împotriva politeții, împotriva moralei, împotriva clasicilor, împotriva pedagogiei și împotriva premiilor Academiei, căci toate acestea miros a refectoriu. Iar această boală a mirosului va avea parte în fiecare an de o criză, exact în momentul în care cerul devine din albastru gri, iar librarii își așază în standuri cărțile clasice și ghiozdanele de școlar."[20]

Dincolo de expresivitatea lor pur literară, notele lui Alain au și o expresivitate politică remarcabilă. Căci ele îngăduie evidențierea unei ambiguități funciare a discursului liberal: individualismul pare a fi sinonim aici, ca în numeroase alte contexte ale literaturii liberale, cu o anumită formă de dogmatism.

Acest fapt are o explicație, care ține de statutul figurii individului. Într-adevăr, deși a fost prezentat, încă de la prima sa apariție în operele lui Machiavelli și Hobbes, ca o expresie a realismului politic, individul este, de fapt, o ficțiune. Liberalismul a creat și a exploatat această ficțiune, dîndu-i nenumărate chipuri, fără a ști însă întotdeauna cum anume să le apere. Principalul reproș făcut liberalismului este acela că el poartă cu sine egoismul, care ar fi un produs și un semn distinctiv al individualismului. Aparent, liberalii nu au replicat convingător acestui reproș, părînd să fie tentați, dimpotrivă, să își radicalizeze discursul, să vorbească în chip dogmatic despre individ.

Obiecția menționată nu este, totuși, întemeiată. Întîi de toate, pentru că individualismul este o perspectivă teoretică, nu o substanță reală. În al doilea rînd, trebuie accentuat faptul că atît teoria contractualistă, cît și cea eco-

nomică au înfățișat individul ca o figură prioritar non-politică. Altfel spus, în descrierea individului, liberalii au forțat nota, devenind uneori dogmatici, tocmai pentru a putea acredita ulterior ideea că existența socială și politică este construită împotriva naturii umane dominate de „egoism", adică de incapacitatea spontană a individului de a trăi împreună cu ceilalți. Pe scurt: tocmai pentru că individul este ficțiunea care simbolizează antisociabilitatea, liberalii au fost siliți să fie dogmatici în descrierea lui. Discursul liberal despre societate este o prelungire discretă și subtilă a dogmatismului individualist.

Partea a II-a
TEMEIURILE SOCIETĂȚII LIBERE

Ignoranța individuală (FRIEDRICH VON HAYEK – 1960)

Pentru liberali, problema societății se identifică în mare măsură cu problema libertății. Într-adevăr, liberalii consideră că libertatea nu are un sens metafizic, ci este libertate în relațiile cu ceilalți, adică în societate.[21]

Iată de ce întrebarea fundamentală la care caută răspuns autorii liberali este: cum anume se produce reunirea atomilor separați care poartă numele de indivizi într-un întreg, într-o comunitate? Altfel zis: în ce fel „descoperă" indivizii legătura socială și de ce anume se reunesc ei?

Friedrich von Hayek (1899–1992) a justificat valoarea socială a libertății recurgînd la o temă... socratică. În viziunea autorului *Constituției libertății*, conștiința propriei ignoranțe este cea care îl face pe individ liber și, simultan, îl determină să trăiască împreună cu semenii săi:

„Justificarea libertății individuale se bazează în principal pe recunoașterea inevitabilei ignoranțe a tuturor, cu privire la mulți dintre factorii de care depind bunăstarea și îndeplinirea scopurilor noastre.

Dacă ar exista oameni atotștiutori, dacă am putea afla tot ceea ce afectează realizarea nu doar a dorințelor noastre din prezent, ci și a nevoilor și dorințelor viitoare, ar mai fi prea puțin loc pentru libertate. Reciproc, libertatea individului face, în mod cert, imposibilă previziunea completă. Libertatea este esențială pentru a lăsa loc neprevă-

zutului și imprevizibilului; o dorim pentru că ne-am obișnuit să așteptăm de la ea oportunitatea de a ne realiza multe din scopuri. Tocmai pentru că fiecare individ știe atît de puțin și, în particular, pentru că rareori știm care dintre noi are dreptate, avem încredere în eforturile independente și concurente ale mai multora de a crea lucruri pe care, văzîndu-le, le vom dori".

Din perspectiva teoriei hayekiene a cunoașterii dispersate și inevitabil incomplete – teorie potrivit căreia inclusiv înțelepții sînt ignoranți! – viața socială apare ca un șir de accidente:

„Oricît de umilit ar fi orgoliul omenesc, trebuie să recunoaștem că progresul și chiar supraviețuirea civilizației depind de existența unui maximum de oportunități pentru producerea unor accidente. Aceste accidente apar din combinarea cunoștințelor și aptitudinilor, deprinderilor și obiceiurilor acumulate de indivizi, precum și atunci cînd oameni pregătiți se confruntă cu anumite circumstanțe cărora le pot face față. Ignorînd în mod necesar atît de multe lucruri, va trebui să operăm în principal cu probabilități și cu șanse.

Desigur, este un adevăr în viața socială, ca și în cea individuală, că accidentele favorabile nu apar din senin. Trebuie să ne pregătim pentru ele, dar ele rămîn totuși șanse, nedevenind certitudini. Ele implică riscuri asumate deliberat, posibile eșecuri ale unor indivizi sau grupuri de indivizi, cel puțin la fel de merituoși precum alții care prosperă, posibile efecte grave sau repetate chiar pentru majoritate și, în final, cel mult o probabilitate mare de cîștig net. Tot ceea ce putem face este să sporim șansa ca o anumită conjugare de calități individuale și circumstanțe să ducă la formarea unui nou instrument sau la optimizarea unuia mai vechi și să îmbunătățim perspectiva ca astfel

de inovații să devină repede cunoscute celor ce pot profita de ele.

Desigur, toate teoriile politice presupun că majoritatea indivizilor sînt foarte ignoranți. Cei care pledează pentru libertate se deosebesc de ceilalți prin aceea că se includ pe ei înșiși în rîndul ignoranților, după cum îi includ și pe cei mai înțelepți. În comparație cu totalitatea cunoașterii utilizate permanent în evoluția unei civilizații dinamice, cunoașterea pe care o poate folosi deliberat înțeleptul nu diferă prea mult de cea a ignorantului."

Pentru Hayek, faptul că instituțiile libertății configurează social ignoranța oamenilor a fost anticipat de către teoreticienii toleranței:

„Argumentul clasic în favoarea toleranței, formulat de John Milton, John Locke și reafirmat de John Stuart Mill și Walter Bagehot, se bazează, desigur, pe recunoașterea ignoranței noastre. El este o aplicație specială a unor considerații generale al căror drum este deschis de o viziune non-rațională asupra funcționării minții omenești. [...] Deși în general nu sîntem conștienți de acest aspect, toate instituțiile libertății constituie adaptări la acest element fundamental care este ignoranța și sînt configurate pentru a opera cu șanse și probabilități, nu cu certitudini. În viață, nu avem parte de certitudini și, din această cauză, pentru a ne utiliza cît mai eficient cunoștințele, trebuie să aderăm la reguli pe care experiența ni le-a indicat a fi, în mare, cele mai eficiente, deși nu știm care vor fi consecințele respectării lor într-un caz oarecare."

Pentru a caracteriza societatea, Hayek a reluat adeseori o formulă a lui Adam Ferguson din *Eseul asupra istoriei societății civile*: societatea este rezultatul acțiunilor indivizilor, nu al planurilor lor.[22] Dar atunci, ce scopuri își

pot propune indivizii într-o societate liberă? Hayek crede că aceste scopuri ar trebui să fie determinate de nevoia includerii unor noi indivizi și a unor cunoștințe individuale inedite în corpul societății. Pentru el, socializarea e un proces de adaptare, care impune renunțarea la controlul exercitat asupra acțiunilor individuale:

„Omul învață de pe urma speranțelor năruite. Evident, nu ar trebui să sporim imprevizibilitatea evenimentelor, creînd instituții fantasmagorice. Pe cît posibil, scopul nostru ar trebui să fie îmbunătățirea instituțiilor umane, spre a mări șansele unei previziuni corecte. Mai presus de toate însă, ar trebui să creăm un maximum de oportunități pentru ca indivizi necunoscuți să afle lucruri pe care noi înșine încă nu le cunoaștem și să utilizeze practic aceste cunoștințe. Prin adaptarea eforturilor mai multor oameni, se utilizează mai multă cunoaștere decît ar putea poseda vreun individ sau s-ar putea sintetiza intelectual. Această utilizare a cunoștințelor dispersate permite realizări mai însemnate decît s-ar putea imagina. Societatea liberă poate folosi mai multă cunoaștere decît ar putea cuprinde mintea celui mai înțelept conducător, pentru că libertatea înseamnă renunțarea la controlul direct asupra eforturilor individuale."

Pe scurt, libertatea își vădește valoarea socială dacă nu știm ce efecte va avea și cui îi va folosi ea, unuia singur sau tuturor indivizilor:

„Din această fundamentare a tezei libertății rezultă că ea nu va servi la nimic dacă o restrîngem doar la acele cazuri în care știm că va fi benefică. Libertatea acordată doar atunci cînd știm dinainte că efectele ei vor fi benefice nu este libertate. Dacă am ști cum va fi folosită libertatea, argumentul în favoarea ei aproape că ar dispărea. Nu vom culege niciodată roadele libertății, nu vom avea nici-

odată parte de acele dezvoltări noi, neprevăzute, pe care ea le face posibile, dacă nu se acordă libertate și acolo unde întrebuințarea pe care i-o dau unii nu pare fericită. De aceea, nu este un argument împotriva libertății individuale faptul că de ea se abuzează atît de des. Libertatea înseamnă, în mod necesar, că se vor întîmpla multe lucruri care nu ne vor fi pe plac. Credința noastră în libertate nu se bazează pe rezultate previzibile în anumite circumstanțe, ci pe convingerea că, în ansamblu, ea va genera forțe a căror finalitate va fi benefică. Rezultă de aici că importanța de a fi liber să faci un anumit lucru nu are nici o legătură cu problema dacă noi toți sau cei mai mulți dintre noi vom face vreodată uz de acea posibilitate. A acorda doar atîta libertate cît să poată fi exercitată de toată lumea ar fi o dovadă de totală necunoaștere a funcției sale. Libertatea folosită de un om dintr-un milion poate fi mai importantă pentru societate și mai avantajoasă pentru majoritate decît orice libertate pe care o exercităm cu toții. S-ar putea spune chiar că un lucru este cu atît mai prețios pentru societate în întregul ei, cu cît probabilitatea de a putea face uz de el este mai mică. Cu cît este mai mică această probabilitate, cu atît mai grav ar fi dacă s-ar rata acea ocazie, pentru că experiența oferită va fi aproape unică.

Probabil că cei mai mulți nu sînt direct interesați de majoritatea lucrurilor importante pe care oricine ar trebui să fie liber să le facă. Tocmai pentru că nu știm cum își vor folosi oamenii libertatea, ea este atît de importantă. Dacă n-ar fi așa, avantajele libertății ar putea fi obținute și în situația în care majoritatea ar decide ce trebuie să facă fiecare individ. Dar acțiunea majorității este în mod necesar limitată la ceea ce este deja încercat și verificat, la chestiuni asupra cărora s-a căzut deja de acord în cadrul unui proces de deliberare precedat de experiențele și acțiunile diferiților indivizi. Avantajele pe care le obțin eu de pe urma libertății sînt, în mare parte, rezultatul

folosirii ei de către alții și în special al acelor întrebuințări la care eu, unul, n-aș avea niciodată acces. De aceea, cea mai importantă nu este neapărat libertatea pe care o pot exercita eu însumi. Cu siguranță, este mai important ca oricine să poată încerca orice, decît ca toată lumea să poată face aceleași lucruri. Pretindem libertate nu pentru că am dori să putem face anumite lucruri, nu pentru că am considera o anumită libertate ca esențială pentru fericirea noastră. Instinctul care ne face să ne revoltăm împotriva oricărei restricții fizice, deși un aliat de preț, nu este întotdeauna o călăuză sigură în justificarea sau delimitarea libertății. Importantă nu este libertatea pe care eu, unul, doresc să o exercit, ci acea libertate de care ar putea avea nevoie cineva spre a se face util societății. Pentru ca acel necunoscut să aibă libertatea asigurată, ea trebuie acordată tuturor.

De aceea, avantajele libertății nu se limitează la cei liberi – sau cel puțin, un om nu profită doar de acele aspecte ale libertății de care se bucură el însuși. Fără îndoială că, de-a lungul istoriei, majorități nelibere au profitat de existența unor minorități libere, iar astăzi, societăți nelibere beneficiază de cele obținute și învățate de la societăți libere. Desigur, avantajele de pe urma libertății altora cresc proporțional cu numărul celor ce și-o pot exercita. Argumentul în favoarea libertății cîtorva se aplică și pentru libertatea tuturor. Dar este mai bine pentru toată lumea ca măcar unii să fie liberi și, de asemenea, este preferabil ca mai mulți să se bucure de libertate deplină decît ca toți să aibă parte de libertate restrînsă. Semnificativ este faptul că importanța libertății de a face un anumit lucru nu depinde cu nimic de numărul celor care ar dori să-l facă: ele ar putea fi chiar invers proporționale. De exemplu, o societate poate fi anchilozată prin diverse restricții, fără ca marea majoritate a indivizilor să-și dea seama că libertatea le-a fost considerabil redusă. Dacă am porni de la premisa că importante sînt doar acele exercitări ale libertății pe

care le practică majoritatea, am crea cu siguranță o societate stagnantă, având toate atributele ne-libertății."[23]

Societatea liberă despre care vorbește Hayek este, desigur, societatea modernă, cea pe care au avut-o în vedere și Adam Smith, Karl R. Popper ori Walter Lippmann sub numele de *the great society*, *the good society*[24] sau *the open society*[25]. De altfel, pentru a o distinge de grupurile sociale restrînse și închise, Hayek mai numește societatea modernă și *ordinea socială extinsă*. Inspirat de opera lui David Hume, în special de partea a III-a din *Tratatul despre natura umană*, în care autorul scoțian se referea la principiile morale, Hayek considera că această ordine socială extinsă e produsul unei morale aparte, care poate fi numită *morala evoluată* și care are drept reguli principale economisirea, proprietatea privată (sau plurală), schimbul, onestitatea, respectarea cuvîntului dat și contractul; morala evoluată este ea însăși un produs al tradiției și al cutumelor, fiind situată „între instinct și rațiune", spre deosebire de *morala instinctivă*, care este tipică pentru societățile restrînse și caracterizată de altruism, decizie colectivă și solidaritate[26] (reguli morale care apar, ca și la Hume[27], ca expresii ale instinctului).

Textele din această secțiune fac parte din:
Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1960
© Lawrence Hayek

Proprietatea (John Locke – 1689)

Viziunea lui Hayek despre societate a recuperat, pentru a o reformula, o întreagă tradiție a gîndirii liberale, cea a libertății „engleze"[28], în care un loc eminent este ocupat de filozofia lui John Locke (1632-1704).

Referința imediată pe care Locke o folosea pentru a descrie apariția societății nu era însă *individul ignorant*, ci *individul aflat în starea de natură*. Altfel spus: la Locke, individul este luat în seamă doar în mod indirect, pentru că el „locuiește" starea de natură. Iar ceea ce îl interesa pe Locke în legătură cu această stare era nu atît viața mizerabilă și scurtă a individului[29], cît absența unui judecător comun recunoscut și imparțial, ca și absența oricărei legi, fiecare ins fiind judecătorul celorlalți. Societatea căreia Locke îi spunea *civilă* sau *politică* se naște atunci cînd există un judecător comun învestit cu autoritatea aplicării Legii.[30]

„Deoarece omul se naște cu îndreptățirea la o libertate desăvîrșită și cu dreptul de a se bucura fără îngrădire de drepturile și privilegiile legii naturale, în mod egal cu oricare alt om sau număr de oameni din lume, el are prin natură nu numai puterea de a-și conserva proprietatea, adică viața, libertatea și bunurile, împotriva vătămărilor și încercărilor altor oameni, ci și puterea de a judeca și de a pedepsi încălcările acestei legi de către alții, după cum este convins că este necesar, chiar și cu moartea, în cazul fărădelegilor al căror caracter atroce merită, după părerea sa, o asemenea pedeapsă. Dar, deoarece nici o societate politică nu poate exista sau supraviețui fără a avea în ea însăși puterea de a conserva proprietatea și deci de a pedepsi pe măsură încălcările acesteia de către toți membrii ei, există societate politică acolo și numai acolo unde fiecare dintre membrii săi a abandonat această putere naturală, încredințînd-o colectivității în toate acele cazuri în care el poate apela la protecția legii stabilită de către aceasta. Și, fiind astfel exclusă judecata privată a fiecărui membru în parte, colectivitatea ajunge să arbitreze conform unor reguli stabilite, durabile, nepărtinitoare și aceleași pentru toate părțile. Prin intermediul acelor oameni căro-

ra le-a conferit autoritatea de a pune în aplicare acele reguli, colectivitatea decide în toate diferendele care pot apărea între membrii acelei societăți referitor la o problemă de drept și pedepsește încălcările legii săvîrșite de oricare dintre membrii săi cu pedepsele pe care le-a stabilit legea. Astfel, este ușor de deosebit între cei care sînt împreună într-o societate politică și cei care nu sînt în această situație. Aceia care sînt reuniți într-un singur corp și pot apela la o lege și la o magistratură stabilite în comun, înzestrate cu autoritatea de a decide controversele dintre ei și de a-i pedepsi pe cei ce încalcă legile, se află împreună într-o societate civilă; dar aceia care nu au o astfel de instanță de apel comun – mă refer la un apel pămîntesc – se află în starea naturală, fiecare, și nimeni altcineva, fiind judecător și executor pentru sine însuși."[31]

Așa cum se observă cu ușurință, Locke vorbea despre libertate în două contexte: el lua în seamă libertatea ca atribut al stării de natură și, respectiv, ca obiect al proprietății, alături de viață și de bunuri.[32]

În primul sens, libertatea trebuie distinsă de licență. O indică rațiunea, singura lege care există totuși în starea de natură. Rațiunea îi poruncește omului să se conserve pe sine și să conserve, atît cît este posibil, restul omenirii:

„Deși aceasta [starea de natură] este o stare de libertate, nu este totuși o stare de permisivitate completă, căci, chiar dacă în această stare omul are o libertate fără margini de a dispune de persoana sau posesiunile sale, el nu are totuși libertatea de a se distruge pe sine sau orice altă vietate aflată în posesia sa, decît dacă un scop mai înalt decît simpla sa conservare o cere. Starea naturală este cîrmuită de o lege naturală care poruncește tuturor; iar rațiunea, care este această lege, îi învață pe cei care țin cont de ea că, fiind toți egali și independenți, nici unul nu ar trebui

să pricinuiască rău altuia, vieții, sănătății, libertății și posesiunilor sale. Căci oamenii, fiind toți opera unui omnipotent și infinit Creator înțelept, servitorii unui stăpîn suveran, trimiși în lume din voința și din interesul Său, pot trăi atît cît Îi face Lui plăcere, nu altora, pentru că Îi aparțin, fiind creația Sa. Și fiind dotați cu asemenea facultăți identice într-o colectivitate a naturii, nu poate fi presupusă nici o subordonare față de noi, care să ne poată permite să distrugem pe cineva, ca și cum am fi făcuți unii pentru folosul altora, precum speciile inferioare ale creaturilor sînt făcute pentru noi. Fiecare avînd obligația de a se conserva el însuși și de a nu renunța de bună voie la aceasta, ar trebui ca, la rîndul său, atît cît poate, atunci cînd propria sa conservare nu este amenințată, să conserve restul omenirii, neputînd să afecteze viața sau ceea ce protejează viața, libertatea, sănătatea, membrele sau bunurile altcuiva, decît pentru a face dreptate față de un criminal."[33]

Dar rațiunea nu este consultată de toți indivizii:

„Deși legea naturală este clară și pe înțelesul tuturor creaturilor raționale, oamenii, fiind părtinitori în privința interesului lor și ignoranți din lipsa studierii legii, nu sînt în măsură să recunoască faptul că ea îi constrînge să o aplice la propriile lor cazuri."[34]

Efectele acestui refuz de a da ascultare rațiunii se vădesc atunci cînd se are în vedere al doilea sens al libertății, și anume libertatea ca obiect al proprietății. Ce este însă proprietatea? Pentru Locke, individul este inițial proprietar al corpului său și al muncii sale:

„Deși pămîntul și toate creaturile inferioare aparțin tuturor oamenilor în comun, fiecare om are o proprietate, și anume asupra persoanei sale. Iar la aceasta nu are ni-

meni altcineva dreptul în afara sa. Putem spune că munca trupului său și lucrarea mîinilor sale sînt cu adevărat ale sale. Oricărui lucru pe care îl scoate din starea în care l-a făcut și l-a lăsat natura, el îi adaugă munca sa, și, adăugîndu-i ceva ce este al său, îl face astfel proprietatea sa. Fiind scos de către om din starea comună în care l-a lăsat natura, lui i se adaugă ceva prin munca acestuia – ceea ce exclude dreptul comun al celorlalți oameni. Căci această muncă este proprietatea indiscutabilă a celui ce muncește și nici un om în afară de el nu poate avea vreun drept la ceva căruia i s-a adăugat munca altcuiva, cel puțin acolo unde rămîne destul și pentru ceilalți."[35]

Din această primă proprietate decurg toate celelalte. Locke pare a se ocupa exclusiv de lucruri vulgare, căci el numește proprietate „ghindele culese de sub stejar", „merele adunate din pomi", „iarba pe care a mîncat-o calul meu", „gazonul pe care l-a tăiat servitorul meu" sau „minereul pe care l-am descoperit săpînd într-un loc la care am dreptul în comun cu ceilalți"; toate acestea sînt separate prin munca individului de „ceea ce este comun".[36] Dar și proprietatea asupra pămîntului se naște la fel, căci inclusiv în acest caz munca atîrnă mai greu decît ceea ce este dat în comun: într-adevăr, munca este cea care „creează diferența dintre un acru de pămînt plantat cu tutun sau zahăr ori însămînțat cu grîu ori orz și un acru din același pămînt ce se află în comun, fără a fi gospodărit."[37]

Locke considera că natura a indicat cu precizie limitele proprietății individului, ale acestei ființe care nu (mai) este un animal politic, ci „un animal proprietar și muncitor"[38]. Aceste limite sînt puse sub semnul întrebării de apariția banilor:

„Natura a stabilit bine măsura proprietății în întinderea muncii oamenilor și a avantajelor vieții. Munca nici

unui om nu putea cuceri sau lua în stăpînire totul; nici un om nu se putea bucura de mai mult decît de o mică parte, astfel încît era imposibil ca vreun om să încalce în acest fel dreptul altuia sau să dobîndească pentru sine o proprietate în dauna vecinului său, care mai avea încă loc pentru o proprietate la fel de bună și de întinsă (după ce celălalt și-a luat-o pe a sa) ca și înainte ca aceea să fie luată în stăpînire. Această măsură a restrîns într-adevăr granițele posesiunii fiecărui om la o proporție foarte moderată, și anume la atît cît ar putea el lua în stăpînire singur, fără a aduce prejudicii cuiva, în primele epoci ale lumii, cînd oamenii se aflau în mai mare primejdie de a se pierde, rătăcindu-se de tovarășii lor în marea pustietate de atunci a pămîntului, decît de a fi strîmtorați de lipsa locului pe care să cultive. Iar aceeași măsură încă mai poate fi acceptată fără a se aduce vreun prejudiciu cuiva, chiar dacă lumea pare atît de plină. Căci, presupunînd că un om sau o familie, fiind în aceeași situație în care s-a găsit lumea atunci cînd a fost populată pentru prima dată de către copiii lui Adam sau ai lui Noe, ar cultiva pămîntul în niște ținuturi pustii dinlăuntrul Americii, descoperim că posesiunile pe care și le-ar putea atribui, ținînd seama de măsurile pe care le-am stabilit, nu ar fi foarte întinse și nici nu ar aduce vreun prejudiciu, chiar în zilele noastre, restului oamenilor și nici nu le-ar da motive să se plîngă sau să se considere vătămați prin abuzul făptuit de acest om, deși rasa umană s-a răspîndit acum în toate colțurile lumii, depășind de multe ori numărul mic al celor de la început. Căci întinderea terenului are o valoare atît de mică fără muncă, încît am auzit afirmîndu-se că pînă și în Spania unui om i se permite să are, să însămînțeze și să culeagă, fără a fi tulburat, recolta pămîntului la care nu are o altă îndreptățire în afara faptului că îl folosește. Dimpotrivă, locuitorii se consideră îndatorați celui care mărește rezerva de cereale care le lipsea, muncind cu hărnicie

pământul neglijat și deci irosit. Dar, fie cum o fi, nu voi mai insista asupra acestor lucruri. Ceea ce îndrăznesc să afirm cu fermitate este că aceeași regulă a proprietății – anume că fiecare om ar trebui să aibă atît cît poate folosi – încă ar mai fi fost valabilă în lume, fără a strîmtora pe nimeni, din moment ce există destul pământ pentru a ajunge unui număr dublu de locuitori, dacă inventarea banilor și acordul tacit al oamenilor de a le da acestora o anumită valoare nu ar fi înființat prin consimțămînt posesiuni mai mari și dreptul asupra lor."[39]

În viziunea lui Locke, apariția monedei explică „trecerea de la egalitatea în penurie la inegalitatea în bogăție"[40], accelerînd nașterea societății politice (civile) sau a statului – căci la Locke cele două nu sînt distinse. Mai interesant este faptul că acordul indivizilor în privința utilizării monedei precedă, în opinia autorului englez, acordul lor în privința garantării proprietăților, care e scopul asocierii politice.[41] Cu alte cuvinte: societatea economică se naște înaintea celei politice.

Diversitatea umană (Wilhelm von Humboldt – 1792)

La un secol după apariția tratatului lockean, statul și societatea erau radical distinse de către Wilhelm von Humboldt (1767-1835), într-o lucrare intitulată *Eseu asupra limitelor acțiunii statului* și care a fost considerată „sinteza cea mai reușită a idealului liberal"[42]. Tot spre deosebire de Locke, Humboldt nu mai separa economia și politica, ci justifica societatea plecînd pur și simplu de la diversitatea umană.

În opinia autorului german, libertatea individuală și varietatea situațiilor sînt condițiile esențiale ale educării omului, căci dezvoltarea propriei diversități este scopul fundamental al individului. Societatea este necesară toc-

mai în vederea împlinirii diversității, căci, raționează Humboldt, în lipsa ei, omul riscă să rămînă unilateral sau să-și împrăștie energia în prea multe direcții. Pentru individ, legătura socială are același efect pe care îl produce conexarea trecutului și a viitorului cu prezentul:

„Adevăratul scop al omului – cel prescris de către rațiunea veșnic egală cu sine, și nu de către înclinațiile schimbătoare – este educarea cea mai nobilă și proporțională a forțelor sale, în vederea cuprinderii lor într-un întreg. Libertatea este condiția primă și de neînlăturat a acestei educații. În afară de libertate, dezvoltarea forțelor omului mai presupune și altceva, care e strîns legat de libertate, și anume varietatea situațiilor. Pus în situații uniformizate, omul cel mai liber și independent se va dezvolta într-o măsură redusă. Această varietate este întotdeauna o consecință a libertății; pe de altă parte, trebuie spus că există un anumit tip de constrîngere care, departe de a-l îngrădi pe om, dă formă lucrurilor care-l înconjoară, astfel încît libertatea și constrîngerea nu mai sînt atît de diferite. Totuși, pentru claritatea ideilor, este bine ca ele să fie deosebite. Într-o situație dată, fiecare om este capabil să exercite un *singur* tip de forță sau, mai precis, ființa omului este predispusă întotdeauna către o *singură* activitate. Omul pare condamnat la unilateralitate, căci energia sa slăbește în mod inevitabil pe măsură ce se împarte între mai multe obiecte. Această unilateralitate poate fi evitată doar dacă se tinde spre o unificare a diferitelor forțe care, de obicei, sînt exercitate în mod separat; cu alte cuvinte, doar dacă omul încearcă să folosească atît energia scînteilor pe cale să se stingă, cît și pe a celor care vor da naștere unor flăcări luminoase în alte perioade ale vieții sale, și doar dacă, în loc să multiplice obiectele asupra cărora acționează, el încearcă să sporească forțele prin intermediul cărora acționează, unificîndu-le. Același efect pe care îl are în

viața individului conectarea trecutului și a viitorului cu prezentul, îl va avea stabilirea legăturilor între indivizii ce formează societatea. Căci, de-a lungul vieții, omul nu poate atinge decît *una* din desăvîrșirile care caracterizează natura întregii specii umane. Fiecare trebuie să-și însușească bogăția caracteristică a altuia prin legăturile care își au izvorul în ființa interioară a omului."

În viziunea lui Humboldt, pentru a deveni utilă, legătura socială presupune autonomia individuală și originalitatea:

„Folosul acestor legături depinde întotdeauna de gradul în care poate fi menținută simultan autonomia celor între care se stabilește legătura și intimitatea legăturii. În lipsa acestei intimități, care îi îngăduie omului să-l perceapă pe semenul său într-un mod satisfăcător, este necesară măcar autonomia, astfel încît celălalt, așa cum este el perceput, să poată fi transformat în ființa proprie. Atît intimitatea, cît și autonomia necesită însă forța indivizilor și o anume diferență între ei, care să nu fie atît de mare încît să împiedice percepția satisfăcătoare, dar nici atît de mică încît să împiedice mirarea unuia față de ceea ce-l caracterizează pe celălalt și dorința de a-și însuși respectiva diferență. Forța și bogăția variațiilor se regăsesc unite în originalitate; iată de ce se poate spune că întreaga măreție a omului se bazează pe forța și pe educația lui. Spre ele trebuie să tindă fiecare individ în parte, inclusiv cel care vrea să acționeze asupra indivizilor. Libertatea de acțiune și diversitatea celor care acționează sînt în egală măsură responsabile pentru originalitate. Chiar natura neînsufletită, care urmează legi imuabile, pare mai bogată în particularități pentru omul cultivat. Acesta se transferă pe sine în ea și e un mare adevăr că fiecare percepe atîta armonie și frumusețe în jurul lui cîtă păstrează el însuși în interior. Iar dacă omul nu se mulțumește să per-

ceapă și să recepteze impresii exterioare, ci devine activ, este evident că diversitatea va spori."

Pentru a-și întări teza conform căreia dezvoltarea socială se realizează oarecum de la sine, atunci cînd indivizii sînt liberi și autonomi, Humboldt recurge la un limbaj impregnat de aristotelism și la cîteva metafore impresionante:

„Dacă se încearcă verificarea mai precisă a acestor idei printr-o aplicare la oamenii individuali, se constată că, în cazul acestora, totul se reduce la formă și materie. Forma cea mai pură, cu învelișul cel mai ușor, se numește idee, iar materia dotată cu un minim de configurație – percepție senzorială. Forma apare din configurarea materiei. Forma este cu atît mai sublimă, cu cît materia este mai completă și variată. Un copil divin este doar fructul unor părinți nemuritori. Forma devine iarăși materie pentru o formă și mai frumoasă. Astfel devine floarea fruct, iar din sămînța fructului răsare din nou trunchiul împodobit de flori. Varietatea este cu atît mai mare, cu cît crește finețea materiei și cu cît crește forța, deoarece legăturile devin cu atît mai intime. Forma pare topită în materie, tot așa cum materia pare topită în formă. Altfel spus: cu cît mai legate sînt sentimentele omului și cu cît mai însuflețite sînt ideile sale, cu atît va deveni el mai sublim; căci măreția omului se bazează pe această împreunare eternă a formei și a materiei, sau a unității și a multiplicității, în natura unificată a omului. Soliditatea împreunării depinde și ea de forța celor care se împreunează. Momentul cel mai înalt al omului este acest moment al înfloririi.

Forma mai simplă, mai puțin încîntătoare, a fructului trimite și ea la frumusețea florii care urmează să apară. Totul se îndreaptă spre floare. Ceea ce se naște din sămînță este, la început, departe de frumusețea ei. Tulpina puternică, frunzele late în multitudinea lor, încă nu epui-

zează întreaga capacitate de dezvoltare. Aceasta sporește pe măsură ce ochiul urcă pe tulpină; frunzele mai delicate par animate de o dorință de unificare, caliciul pare o împlinire a acestei dorințe.

Din acest punct de vedere, sexul plantelor nu este binecuvîntat de soartă. Floarea cade și fructul va da iarăși naștere la o tulpină crudă, care are aceeași capacitate de dezvoltare. Floarea se ofilește în om doar pentru a face loc la ceva mai frumos, chiar dacă magia frumuseții ultime este ascunsă în eternitatea de necercetat a infinității. Ceea ce receptează omul din exterior este doar sămînță. Activitatea lui energică, chiar în cazul celei mai mari frumuseți, trebuie transformată într-o binecuvîntare. Și aceasta va fi pentru el cu atît mai mult o binefacere, cu cît va da dovadă de mai multă forță în a și-o face proprie. Idealul cel mai înalt al conviețuirii oamenilor mi se pare acela în care totul se dezvoltă din sine și pentru sine."

Wilhelm von Humboldt adaugă tezei diversității umane o altă idee de sorginte liberală, și anume *fecunditatea conflictului*. Cu cîțiva ani mai devreme, în 1784, Kant scrisese și el că antagonismul este „mijlocul de care natura se folosește pentru a realiza dezvoltarea tuturor dispozițiilor sale."[43] Humboldt pare însă tentat să vorbească despre această temă pe un ton mai curînd machiavellian decît kantian, extinzînd astfel aria în care conflictul e fecund, de la indivizi la state:

„Lupta în război este întotdeauna mai onorabilă decît cea în arene, iar lupta cetățenilor îndîrjiți este mai onorabilă decît cea a mercenarilor plătiți. În orice caz, înfruntarea forțelor produce cea mai puternică energie. Acesta e motivul pentru care sîntem fascinați de epoca grecilor și a romanilor. Acești oameni au avut de purtat lupte crîncene cu destinul și între ei. Atunci, forțe originare și esen-

țiale s-au înfruntat, dînd naștere la forme noi și minunate. Fiecare nouă epocă – și oare cu cît se va accentua acest proces în viitor? – trebuie să fie subordonată celei anterioare în ceea ce privește diversitatea: e vorba atît de diversitatea naturii (de tăierea unor imense păduri sau de secarea mlaștinilor), cît și de diversitatea oamenilor. Cea din urmă este oarecum mai ascunsă acum, datorită rapidității împărtășirii și unificării operelor umane.

Iată de ce ideea noului, a neobișnuitului, a minunatului este atît de rară; iată de ce mirarea și spaima au ajuns aproape o rușine, iar inventarea unor mijloace noi și necunoscute și chiar luarea unor decizii prompte sau nepregătite este considerată tot mai puțin necesară. Presiunea împrejurărilor exterioare asupra omului, care dispune acum de mai multe mijloace pentru a le întîmpina, este mult mai mică; nici nu mai este posibil să li se opună rezistență recurgînd doar la acele forțe cu care fiecare este înzestrat de la natură; în fine, știința prea extinsă face invențiile mai puțin necesare și însuși procesul învățării diminuează forța necesară. Locul diversității fizice, pe de altă parte, a fost luat de diversitatea intelectuală și morală, mult mai bogată și îndestulătoare; caracterul și spiritul nostru mai sensibil, chiar dacă mai puțin cultivat, percepe și transpune în viața practică gradațiile și diferențe care ar fi rămas neobservate chiar pentru înțelepții Antichității, sau care ar fi putut fi cel mult remarcate de către ei. Lucrurile stăteau la fel și pentru omul individual, și pentru întreaga specie. Elementele nobile s-au păstrat, cele mai puțin valoroase s-au pierdut.

Ar fi, fără îndoială, o binecuvîntare ca întreaga specie umană să fie asemănătoare unui *singur* om, sau ca forța unei epoci să poată fi moștenită la fel ca invențiile sau cărțile ei. Evident, așa ceva este imposibil. [...]

Pe scurt: *potrivit adevăratei rațiuni, omul nu-și poate dori altă stare decît aceea în care el se bucură de libertatea cea mai*

neîngrădită pentru a se dezvolta conform esenței proprii, și chiar natura fizică primește, sub mîna omului, doar acele forme pe care i le dă fiecare urmînd doar propriile nevoi și înclinații, îngrădit în forța și drepturile sale doar de limitele pe care și le fixează voluntar. De la acest principiu, rațiunea nu-și poate permite, în opinia mea, să se îndepărteze, altfel decît îi este necesar pentru propria ei menținere. El ar trebui să stea la baza oricărei politici."[44]

Fixarea voluntară a limitelor libertății este temeiul oricărei politici liberale. Dar tocmai datorită diversității despre care vorbea Humboldt, libertatea nu are un singur sens și ea nu se dezvoltă la fel în orice context istoric și social. Au înțeles-o deja autorii secolului al XIX-lea.

Între aceștia, merită menționat Claude Henri de Saint-Simon, care, deși nu a fost un liberal, a propus o distincție al cărei conținut va fi reluat în detaliu în opera lui Tocqueville[45] și redefinit în secolul următor de către Hayek[46] sau Michael Polanyi[47]: este vorba despre opoziția dintre libertatea americană și libertatea franceză. Pentru Saint-Simon, libertatea americană consta în existența unei toleranțe nelimitate, în refuzul privilegiilor de castă, în absența monopolului familial asupra funcțiilor publice și în caracterul pașnic, comercial și econom al națiunii americane, în vreme ce libertatea franceză era căutată în contrariul acestor trăsături, astfel încît „civilizația nu urma același drum în cele două emisfere"[48].

Pluralismul și toleranța (Isaiah Berlin – 1990)

Distincția dintre două specii ale libertății – destul de curentă în literatura liberală – a îmbrăcat forme foarte diverse. În secolul al XX-lea, cea mai importantă dintre acestea a fost propusă de către Isaiah Berlin (1909–1998), care

a distins între libertatea negativă și cea pozitivă. Pentru a le marca importanța, Berlin le înfățișa ca răspunsuri la două întrebări distincte:

„Una dintre întrebări este: *cîte porți îmi sînt deschise?* Cealaltă întrebare e: *cine e stăpînul?* sau *cine controlează?* Aceste întrebări se întrepătrund, dar ele nu sînt identice și necesită răspunsuri diferite. *Cîte porți îmi sînt deschise?* este o întrebare referitoare la întinderea libertății negative: ce obstacole se află în calea mea? Ce anume mă împiedică să fac ceilalți, în chip deliberat sau în mod indirect, involuntar sau prin intermediul unor instituții? Cealaltă întrebare este: *cine mă guvernează?* Alții mă guvernează sau mă conduc eu însumi? Dacă alții mă guvernează, cu ce drept o fac, cu ce autoritate? Dacă dispun de un drept la autonomie, îl pot oare și pierde? Pot să-l cedez? Pot renunța la el? Pot să-l recapăt? Dacă da, în ce fel? Cine stabilește legile? Cine le aplică? Sînt consultat în această privință? Majoritatea guvernează? Sau Dumnezeu? Sau preoții? Sau Partidul? Presiunea opiniei publice? Tradiția? Iată o chestiune distinctă. Cele două întrebări, ca și sub-întrebările lor, sînt centrale și legitime. Trebuie răspuns la amîndouă. Singurul motiv pentru care am fost suspectat că apăr libertatea negativă în detrimentul celei pozitive, declarînd că prima e mai civilizată este faptul că, în opinia mea, conceptul de libertate pozitivă, esențială desigur pentru o existență decentă, a fost mult mai adesea manipulat și pervertit decît conceptul de libertate negativă. Ambele întrebări sînt autentice și ineluctabile. Iar răspunsurile pe care le dăm determină natura unei societăți: liberală sau autoritară, democratică sau despotică, laică sau teocratică, individualistă sau comunitară."

Alterarea celor două concepte de libertate nu are loc în același fel, iar autorul lămurește aceste deosebiri folosindu-se de metafore foarte explicite:

„Aceste două concepte au fost alterate, politic și moral, pînă la a deveni contrariul lor. [...] Libertatea negativă e falsificată atunci cînd se spune că libertatea trebuie să fie aceeași pentru lupi și pentru oi, chiar dacă în acest fel, în lipsa constrîngerii statale, lupii pot mînca oile. Libertatea fără limite a capitaliștilor distruge, de bună seamă, libertatea muncitorilor, tot așa cum libertatea nelimitată a patronilor și a părinților va permite folosirea copiilor în minele de cărbuni. Eu cred că trebuie să-l protejăm pe cel slab în fața celui puternic și, în această măsură, cred că libertatea trebuie restrînsă. Libertatea negativă trebuie restrînsă dacă libertatea pozitivă este suficient realizată; între cele două trebuie să existe un echilibru, chiar dacă nu pot fi enunțate principii clare ale acestui echilibru. Libertățile pozitivă și negativă sînt două concepte perfect îndreptățite, dar, istoric vorbind, lumea modernă a avut parte de mai mult rău din pricina libertății pseudo-pozitive decît din pricina celei pseudo-negative. Desigur, toate acestea pot fi discutate."

Pentru a pune în evidență valoarea socială a celor două specii ale libertății sau, altfel spus, temeiurile societății libere, Berlin evocă mai multe invenții ale modernității, între care *sinceritatea* și *varietatea*:

„[În lumea modernă] se nasc noi concepte și apar noi idealuri. Luați cazul *sincerității*. Din cîte îmi dau seama, aceasta nu era considerată o virtute în lumea antică sau în cea a Evului Mediu. Adevărul, da, desigur. Martiriul a fost exaltat, dar numai pentru adevăr, nu dacă era vorba de false credințe asumate cu sinceritate. Orice evreu și orice creștin ar fi putut să afirme că, deși considerau fals ceea ce susțineau păgînii, admirau sinceritatea cu care erau proferate aceste minciuni. Orice cruciat ar fi putut spune că, deși lucrurile în care credeau musulmanii erau

în mod evident absurde, el era mișcat de sinceritatea unei devoțiuni atît de prost plasate. Orice catolic ar fi putut spune, în timpul războaielor religioase, că, deși protestanții erau niște periculoși dascăli ai răului care purtau sufletele către damnare, niște inși care otrăveau sufletele și cărora trebuia să li se opună rezistență sau chiar să fie omorîți, sinceritatea lor trebuie admirată, deoarece protestanții proferau ceea ce proferau, nu pentru bani, nu mînați de gustul pentru putere, ci dintr-o credință reală, pentru care erau gata să moară. Atîta vreme cît doar adevărul a avut importanță, sinceritatea nu a fost considerată o virtute. Mă îndoiesc că ea s-a impus înainte de sfîrșitul secolului al XVII-lea. Pînă atunci, o eroare era considerată cu atît mai periculoasă, cu cît era apărată cu sinceritate și ea nu avea nici valoare morală, nici valoare spirituală; în cel mai bun caz, ea trezea milă.

La fel stau lucrurile cu *varietatea*. Și ea e o idee nouă. Pentru lumea veche, adevărul e unul, iar eroarea multiplă. [Anticii credeau că] la orice întrebare adevărată, nu se poate da, în principiu, decît un singur răspuns adevărat, celelalte răspunsuri fiind în mod necesar eronate. Ideea că ar putea exista două fațete ale aceleiași chestiuni, că pot exista două sau mai multe răspunsuri incompatibile, fiecare dintre ele putînd fi acceptate de oameni onești și dotați cu rațiune reprezintă o noțiune foarte recentă. [...] Meritul unei societăți libere este de a permite o mare varietate de opinii discordante fără a le reprima. Așa ceva e relativ nou în Vest."

Pentru autorul britanic, pluralismul nu este însă în mod necesar asociat liberalismului:

„Pluralismul și liberalismul nu sînt concepte identice sau care să se acopere fie și parțial. Există teorii liberale care nu sînt pluraliste. În ceea ce mă privește, eu cred atît în liberalism, cît și în pluralism, dar ele nu sînt legate în

mod logic. Pluralismul implică următorul lucru: deoarece se poate ca un răspuns final dat problemelor morale și politice să se dovedească a fi imposibil, mai mult, dacă anumite răspunsuri date de indivizi sau pe care ei sînt autorizați să le dea nu sînt compatibile între ele, este nevoie de condiții de viață în care valorile să se poată revela ca incompatibile; o lume pluralistă este cea care, dorind evitarea unui conflict distrugător, ajunge la compromisuri; un minimum de toleranță, chiar fără tragere de inimă, devine indispensabilă."

În viziunea lui Isaiah Berlin, trecerea de la monismul caracteristic lumii vechi la pluralismul social modern a avut nevoie de un „popas intelectual" dualist. Machiavelli este cel care încarnează acest moment de trecere:

„Pentru mine, Machiavelli este unul dintre părinții involuntari ai antimonismului, deoarece el este primul gînditor care a indicat în mod clar că există două tipuri de moralitate în societatea modernă: o moralitate păgînă a virtuții (*virtu*), a energiei, a unei viguroase afirmări de sine, a căutării puterii și gloriei, a rezistenței stoice în fața suferinței și a nenorocului, o morală a curajului republican, a patriotismului civic, precum în republica romană. Cealaltă moralitate este cea vehiculată de virtuțile creștine: umilitatea, detașarea de bunurile acestei lumi, pregătirea pentru lumea de dincolo, supunerea față de puterea seculară a lumii pămîntești, credința în sfințenia jertfei, conștiința de a fi de partea victimelor și nu a învingătorilor. Desigur, Machiavelli nu spune în chip explicit că o moralitate e preferabilă celeilalte, dar e clar pe care o preferă. O viață pur creștină pur și simplu nu îl interesează. Cred că el e primul autor care a pus în evidență faptul că ideea unei comunități politice creștine este o contradicție în termeni, deoarece nu poți fi în același timp creștin și cetățean roman animat de eroism. De o parte, se află creștinii – umi-

lii –, care sînt gata, în anumite momente, să fie călcați în picioare; de cealaltă, romanii, cei care rezistă cu succes. Iată un dualism ireconciliabil. Poți alege o viață sau alta, dar nu pe amîndouă. Și nu există un criteriu superior lor care să permită o bună alegere. Alegi ceea ce vrei și, obiectiv vorbind, nu poți califica una din vieți ca superioară celeilalte. Depinde de ceea ce vrei să faci, de ceea ce vrei să fii. Așa se deschide poarta pentru mai mult de două posibilități, de fapt, pentru o perspectivă pluralistă."

Pentru a arăta că drumul către pluralism nu a fost ușor și nici drept, Isaiah Berlin vorbește despre un alt autor celebru al modernității politice:

„Montesquieu credea că societățile s-au dezvoltat sub influența a ceea ce el numea climat – condițiile fizice din diferite ținuturi – și că de aceea ele sînt diferite. Dar, în anumite privințe, Montesquieu nu era un relativist. El considera dreptatea ca o valoare obiectivă, imuabilă. Apoi, dacă citiți *Jurnalul* lui Montesquieu, veți vedea că atunci cînd călătorea în Italia și contempla picturile de acolo, știa foarte clar ce e frumos și ce e urît; pentru el, nu era o chestiune de gust, căci nu admitea nici un fel de relativism în judecățile estetice. Montesquieu ne spune că ceea ce e natural și normal în Persia este diferit de ceea ce e obișnuit în Franța, dar el avea o viziune clară despre virtute, despre dreptate, despre libertate, ca valori absolute. Pentru Montesquieu, obiceiurile sînt diferite, comportamentele variază, dar nu e clar că pentru el asta duce la pluralism în respectul valorilor. Montesquieu rămîne ambiguu în această privință, așa cum se întîmplase deja cu Montaigne sau Rabelais."

În schimb, autorul lipsit de orice ambiguitate pe care Berlin mărturisea că îl „admiră enorm" este Benjamin Constant. Deși există diferențe importante între cele două

abordări[49], distincția între libertatea negativă și cea pozitivă era situată de către Berlin în proximitatea discursului lui Constant despre libertatea anticilor și libertatea modernilor:

„Sînt de partea lui Constant. El a spus că există două tipuri de libertate. Constant nu a negat valoarea libertății așa cum exista aceasta în vechea Atenă. Pentru atenieni, libertatea însemna că oricine putea acuza pe cineva în fața Adunării și oricine putea intra în casa altuia. Nimeni nu avea dreptul de a împiedica pe cineva, oricît de modest era acesta, să îi deschidă un proces, să îl denunțe în public, să observe, să critice, să vorbească liber, indiferent de daunele care puteau fi provocate. Concepția modernă despre libertate vă acordă un drept la un anumit respect al vieții private. Viața privată nu e un concept curent în gîndirea antică sau medievală. Pascal spunea că toate relele din lume se produc pentru că oamenii nu rămîn liniștiți în camerele lor. Libertatea modernă conferă acest drept."[50]

Pentru Isaiah Berlin, modernitatea îi datorează lui Benjamin Constant clarificarea necesarei delimitări – în interiorul corpului social – a spațiului privat de cel public.

Textele din această secțiune fac parte din:
Isaiah Berlin en toute liberté, entretiens avec Ramin Jahanbegloo
© Editions du Félin, 1990

Egalitatea drepturilor și neutralizarea opiniei
(BENJAMIN CONSTANT – 1829)

În celebrul discurs la care se referea Berlin, Benjamin Constant (1767-1830) deosebise, de fapt, libertatea anticilor și libertatea modernilor, ignorînd în schimb foarte

explicit deosebirea dintre americani și francezi (pe care am întîlnit-o la Saint-Simon):

„Ce înțeleg englezii, francezii ori americanii din zilele noastre prin libertate?

Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a nu fi supus decît legilor, de a nu putea fi nici arestat, nici deținut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voința arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea este, pentu fiecare, dreptul de a-și exprima opinia, de a-și alege meseria și de a o exercita, de a dispune de proprietatea sa, și chiar de a abuza de aceasta; de a circula fără a cere încuviințarea cuiva și fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a se reuni cu alți indivizi, fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica acel cult pe care îl preferă, fie pur și simplu pentru a-și umple zilele și orele, așa cum înclinațiile și fanteziile lor o cer. În sfîrșit, libertatea e dreptul fiecăruia de a influența administrarea guvernării, fie prin numirea tuturor sau doar a unora dintre funcționari, fie prin înfățișări, petiții sau cereri, pe care autoritatea e mai mult sau mai puțin obligată să le ia în seamă. Comparați acum această libertate cu cea a anticilor.

Libertatea anticilor consta în exercitarea colectivă, dar directă a întregii suveranități, sub diferite aspecte; astfel, ei deliberau în piața publică asupra războiului și a păcii, încheiau tratate de alianță cu străinii, votau legile, pronunțau judecățile, examinau conturile, actele și gestiunea magistraților, îi aduceau pe aceștia în fața întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau. Asta este ceea ce anticii numeau libertate; ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului față de autoritatea întregului. Nu veți găsi la ei aproape nici unul din foloasele libertății modernilor

pe care le-am evocat adineauri. Toate acțiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independența opiniilor, a alegerii meseriei și mai cu seamă a religiei nu îi erau consimțite individului. Posibilitatea de a-ți alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul din drepturile cele mai prețioase, li s-ar fi părut anticilor o crimă și un sacrilegiu. În privința lucrurilor care nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea și limita voința indivizilor."[51]

Pasiunea lui Constant pentru libertate reiese și dintr-un alt text, intitulat *Despre perfectibilitatea speciei umane*, care a fost deseori citat pentru primele sale cuvinte:

„Am apărat vreme de patruzeci de ani același principiu: libertate în toate, în religie, în filozofie, în literatură, în industrie, în politică; iar prin libertate înțeleg triumful individualității, atît asupra autorității care ar vrea să guverneze despotic, cît și asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea majorității. Despotismul nu are nici un drept. Majoritatea îl are pe acela de a constrînge minoritatea să respecte ordinea: dar tot ceea ce nu tulbură ordinea, tot ceea ce e lăuntric, precum opinia, tot ceea ce, în manifestarea opiniei, nu dăunează celuilalt, fie provocînd violențe materiale, fie opunîndu-se unei manifestări contrare, tot ceea ce, în domeniul economiei, îngăduie libertatea concurenței, este individual și nu poate fi în mod legitim supus puterii sociale.

Am spus tot ceea ce credeam despre aceste lucruri; poate că în felul acesta nu le voi fi pe plac, dacă e vorba despre religie, nici credincioșilor, nici necredincioșilor sau, mai precis, celor care au îmbrățișat necredința ca pe o doctrină dogmatică; tot astfel, dacă e vorba despre istoria tulburărilor societății noastre, nu le voi fi pe plac nici admiratorilor bine intenționați ai lui Robespierre și Saint-Just,

nici dușmanilor lui Malesherbes și La Fayette; în privința imperiului, nu le voi fi pe plac nici admiratorilor, nici detractorilor lui Napoleon. Poate că aversiunea mea pentru regulile care au împiedicat atîta vreme progresul literaturii noastre îmi va aduce dușmănia celor care proclamă imitația necesară, întrucît le e imposibil să fie originali.

Ce contează? Aceste lucruri nu au importanță decît atunci cînd ai vederi personale. Doar cel care vrea, în interesul său particular, pentru a atinge un scop care îi e propriu, să traverseze mulțimea, trebuie să știe să-și atragă semenii fără a-i șoca și să se așeze în fruntea lor fără a-i supăra.

Dar cînd scopul e acela de a desluși marea criză pregătită de două secole încoace și manifestată în ultimii patruzeci de ani, și acela de a însoți mișcarea care poartă întreaga specie umană către idei și instituții mai bune, poți și trebuie să spui tot ceea ce gîndești."

Constant vorbea pe un ton profetic despre libertate și efectele sale sociale, cu toate că se străduia tocmai să refuze... profeția:

„Criza care se petrece sub ochii noștri, în ciuda rezistențelor unora, în ciuda declamațiilor altora, nebănuită nici măcar de mulțimea care e împinsă să participe la ea, nu este ultima care va schimba fața lumii. După lucrurile care cad astăzi, multe altele vor mai cădea. Dar aceste distrugeri sau, mai bine zis, aceste eliberări ulterioare sînt rezervate unei alte epoci. Să nu anticipăm: să ne impregnăm cu doctrinele pe care vremurile le-au adus și pe care tot ele le consolidează. [...]

Aceasta este, cred, starea socială către care se îndreaptă specia umană. Atingerea acestei stări este nevoia și va fi, prin urmare, destinul epocii. A refuza să treci pragul acestei stări e un gest lipsit de înțelepciune; a vrea să treci mai departe e un gest prematur.

În această epocă, multe din lucruri care vor deveni superflue vor fi considerate în continuare necesare și multe dintre cele care vor deveni necesare vor fi considerate problematice, dacă nu chiar criminale. Să nu ne ocupăm de ele, căci fiecărui secol îi ajunge ce are de făcut."

Prima profeție a lui Constant despre societatea modernă, sau, cu cuvintele sale, despre „starea socială către care se îndreaptă specia umană", are în vedere guvernarea; mai precis, autorul francez anunță egalitatea drepturilor, o temă pe care o va prelua Tocqueville, pentru a face din ea esența democrației moderne. Constant introduce în acest context o altă temă liberală importantă, și anume definirea națiunii ca un corp al democrației:

„În privința guvernării, egalitatea cea mai absolută a drepturilor repartizate între toți indivizii strînși în corpul națiunii trebuie să fie și va fi în curînd, în toate țările civilizate, condiția primă a existenței oricărei guvernări. Funcțiile ei vor fi diferite, formele vor fi combinate astfel încît să mențină ordinea; însă toate puterile vor avea fixate limite precise, pentru că puterile nu sînt decît mijloace, în vreme ce conservarea și exercitarea drepturilor sînt scopul. Prin urmare, vor exista variații posibile, schimbări progresive în funcțiunile, formele, întinderile, competența, denumirea puterilor; dar fondul va fi, în mod necesar, sub toate aceste denumiri sau forme, egalitatea în drepturi despre care am vorbit; și toți cei care vor deține aceste drepturi vor fi autorizați să participe la apărarea lor, adică să ia parte, într-un mod oarecare, la confecționarea legilor care vor determina acțiunea guvernării."

În privința economiei, Constant e la fel de tranșant, afirmînd că viitorul va aduce respectul proprietății, în care

el nu mai vedea însă, precum Locke, un drept natural, ci o convenție legală:

„În ceea ce privește economia politică, va exista respect și protecție a proprietății, întrucît proprietatea este o convenție legală, necesară epocii; dar dispunerea, divizarea, subdivizarea, circulația și răspîndirea proprietății nu vor întîlni nici o restricție, nici o opreliște, pentru că libertatea nelimitată de a conserva, de a înstrăina, de a împărți, de a denatura proprietatea este, în starea noastră socială, dreptul inerent, nevoia esențială a tuturor celor care au o posesiune. Toate felurile de proprietate vor fi în aceeași măsură sfinte în ochii legii; dar fiecare va căpăta rangul și se va bucura de influența pe care i-o dă natura lucrurilor. Proprietatea industrială se va plasa, fără ca legea să intervină, în fiecare zi ceva mai sus decît proprietatea funciară, pentru că, așa cum am arătat în altă parte, proprietatea funciară este valoarea lucrului, iar cea industrială e valoarea omului. În plus, industria va avea parte de libertate, concurență, absența oricărei intervenții a autorității, fie pentru a apăra indivizii de propriile lor erori (experiența lor va fi cea care îi va lumina), fie pentru a asigura publicului obiecte de consum mai bune (experiența va îndruma alegerile) și orice monopol, orice privilegiu, orice corporație protejată în detrimentul activității și a întreprinderilor individuale vor dispărea definitiv."

În sfîrșit, ultima profeție a lui Benjamin Constant are în vedere separarea opiniei de autoritate sau neutralizarea opiniei:

„În privința opiniei, a credințelor, a luminilor spiritului, va exista o neutralitate completă din partea guvernării, întrucît guvernarea, alcătuită din oameni de aceeași natură ca și cei care sînt guvernați, nu are mai mult decît

aceștia opinii incontestabile, credințe certe sau lumini infailibile. Guvernării i se va acorda cel mult posibilitatea de a reuni și de a conserva toate materialele de instrucție, de a institui arhive, deschise tuturor, pe care fiecare să le folosească după bunul său plac, în ce scop dorește, fără ca vreo direcție să fie impusă cuiva."[52]

Textul lui Benjamin Constant demonstrează oricui s-ar putea îndoi de acest fapt că liberalismul a avut și el vîrsta sa profetică. Iar unele profeții liberale s-au împlinit: la urma urmei, regimurile democratic-liberale din zilele noastre ar putea fi foarte bine caracterizate cu ajutorul elementelor „stării sociale" descrise de Constant.

Dar nu cu ajutorul profeției a cucerit și a transfigurat liberalismul lumea occidentală. Forța ideilor a constat – în cazul liberalismului – mai curînd în caracterul surprinzător și paradoxal al dispozitivului său intelectual. Într-adevăr, așa cum sugeram la sfîrșitul secțiunii anterioare, în viziunea liberală, reunirea indivizilor în societate nu se produce în virtutea naturii lor bune, ci împotriva naturii lor rele. Ignoranța individuală, proprietatea, diversitatea, pluralismul și toleranța sau egalitatea drepturilor și neutralizarea opiniilor sînt mecanisme de producere a socialului modern. Autorii liberali au mai inventat și altele, dar cele menționate aici vădesc foarte bine paradoxala compoziție intelectuală a liberalismului, care nu a încetat să contrazică bunul simț.

Partea a III-a
ECONOMIA ȘI CAPITALISMUL

Știința a ceea ce se vede și a ceea ce nu se vede
(FRÉDÉRIC BASTIAT – 1850)

Discursul liberal despre individ și societatea modernă cunoaște două mari specii: teoria contractului social și economia. Altfel zis, liberalismul se afirmă atît ca liberalism politic, cît și ca liberalism economic.[53] Nașterea acestuia din urmă se cuvine, de fapt, înțeleasă ca un „răspuns la problemele nerezolvate de către teoreticienii politici ai contractului social", astfel încît piața – obiectul de analiză al liberalismului economic – trebuie văzută ca un „model politic alternativ" la contractul social[54].

La fel ca și teoria contractualistă, economia s-a afirmat într-o polemică foarte aprinsă cu teoria socială pre-modernă, și în primul rînd cu viziunea aristotelică. O dovedește cel mai bine chiar numele noii științe: la Aristotel, economia era o tehnică naturală de dobîndire a bunurilor avînd drept scop „administrarea căminului" (în vederea autarhiei familiale), și ea se cerea distinsă de „chrematistică", adică de arta schimbului în vederea dobîndirii bogăției prin acumularea monedei.[55] În schimb, economia în sensul modern al termenului nu este o tehnică, ci o știință, care are drept obiect schimbul dintre indivizi și care asumă, la fel ca și contractualismul, pretenția machiavelliană de a se ocupa de omul real, „o ființă slabă și supusă erorii", și nu de „ființele ideale, omnisciente și perfecte precum zeii"[56].

Creatorul științei economiei este Adam Smith. Dar caracterul noii științe se vădește mai bine decît la Smith în opera unui economist din secolul al XIX-lea, un adept înfocat al liberului schimb și al măsurilor adoptate de Cobden în Anglia: e vorba despre Frédéric Bastiat (1801-1850).

Bastiat argumentează excelența economiei invocînd noutatea ei: economia este știința prevederii, a anticipării consecințelor acțiunilor individuale. De aici decurge și un soi de predispoziție totalizantă a economiei, care are pretenția de a trata despre experiența care reunește atît ceea ce se vede, cît și ceea ce nu se vede.[57] În fine, discursul lui Bastiat dezvăluie „vulgaritatea" economiei, mai exact ușurința cu care ea tratează orice subiect și cu care ajunge la concluzii despre întreaga omenire:

„În sfera economică, un act, o obișnuință, o instituție, o lege nu produc doar un efect, ci o serie de efecte. Dintre acestea, doar primul e imediat; el se manifestă simultan cu cauza sa, el *se vede*. Celelalte efecte nu se derulează decît succesiv, ele *nu se văd*; fericiți sînt cei care reușesc să le *prevadă*!

Diferența dintre un economist prost și unul bun este că primul rămîne la efectul *vizibil*, în timp ce al doilea ține seama atît de efectul care *se vede* cît și de cele care trebuie *prevăzute*.

Această diferență este enormă, căci dacă efectul imediat e favorabil, cele ulterioare sînt întotdeauna funeste, și viceversa. De unde rezultă că economistul prost urmărește un mic bine actual care va fi urmat de un mare rău în viitor, în vreme ce adevăratul economist urmărește un mare bine în viitor, cu riscul unui mic rău actual.

La fel e și în igienă sau morală. Adeseori, cu cît primul fruct al unei obișnuințe e mai dulce, cu atît celelalte sînt mai amare. O dovedesc dezmățul, lenea sau risipa. Atunci cînd cineva, frapat de efectul ce *se vede*, nu a învățat încă

să discearnă efectele care *nu se văd*, se lasă în voia unor obișnuințe funeste, nu numai din predispoziție, ci și din calcul.

Iată cum se explică evoluția fatalmente dureroasă a omenirii. Ignoranța se află în preajma leagănului ei, motiv pentru care omenirea se determină în actele sale prin primele lor consecințe, singurele pe care, la origine, le poate vedea. Doar încetul cu încetul învață ea să țină seama de celelalte. Doi dascăli, foarte diferiți, îi predau această lecție: experiența și prevederea. Experiența îndrumă cu eficacitate, dar în chip brutal. Ea ne instruiește în privința tuturor efectelor unui act lăsîndu-ne să le resimțim și, pînă la urmă, nu putem să nu aflăm că focul arde dacă ne ardem. Acestui vraci aspru aș vrea să îi substitui unul mai blînd: prevederea. Iată de ce voi cerceta consecințele unor fenomene economice, opunînd celor care *se văd* cele care *nu se văd*."

Dar vulgaritatea economiei reiese și mai bine din expresiile, din jargonul acestei științe. Astfel, pentru a demonstra utilitatea științei despre vizibil și invizibil, Bastiat ia exemple din viața cotidiană cea mai banală, vorbindu-i cititorului despre... geamuri și geamgii. În doctrina sa, orice accident conține un sîmbure economic, orice formulă ascunde o teorie, orice gest cotidian trimite la instituțiile economice și la practica guvernării:

„Ați văzut vreodată cum se enervează bunul cetățean X care descoperă că fiul său neastîmpărat a spart un ochi de geam? Dacă ați asistat la un asemenea spectacol, cu siguranță că ați constatat că toți cei de față, fie ei și treizeci la număr, par să se fi înțeles să ofere nefericitului proprietar o consolare de felul acesta: *tot răul spre bine. Asemenea accidente ajută industria. Toată lumea trebuie să trăiască. Ce ar deveni geamgiii dacă nu s-ar sparge nici un geam?*

Această formulă de consolare conține o întreagă teorie, pe care e bine să o surprindem *flagranto delicto* chiar în

acest caz simplu, căci teoria aceasta e riguros identică, din nefericire, cu cea care guvernează majoritatea instituțiilor noastre economice.

Presupunînd că e nevoie să se cheltuiască șase franci pentru a repara geamul, s-ar putea susține că accidentul aduce șase franci industriei de geamuri, că el încurajează numita industrie cu șase franci; sînt de acord cu o asemenea afirmație, judecata e corectă. Geamgiul va veni, își va face treaba, va băga în buzunar șase franci, își va freca mulțumit mîinile și va binecuvînta în gînd copilul neastîmpărat. Asta e ceea ce *se vede.*

Dar dacă, pe cale deductivă, ajungem să concluzionăm, așa cum se întîmplă adeseori, că e bine să spargi geamuri, întrucît în acest fel e sporită circulația banilor, iar industria în general e încurajată, atunci mă văd obligat să strig: stați! Căci apucînd acest drum, teoria rămîne la ceea ce *se vede* și nu ține seama de ceea ce *nu se vede.*

Nu se vede că, întrucît cetățeanul nostru a cheltuit șase franci pe un lucru, nu îi va mai putea cheltui pe un altul. *Nu se vede* că, dacă el nu ar fi avut de înlocuit un geam, și-ar fi înlocuit de pildă pantofii scîlciați sau ar fi așezat o carte în plus în propria bibliotecă. Pe scurt, el ar fi dat celor șase franci o întrebuințare pe care nu le-o va da.

Să facem socotelile industriei, considerate *în general.*

Spargerea geamului aduce industriei geamurilor o încurajare de șase franci: asta e ceea ce *se vede.*

Dacă geamul nu ar fi fost spart, industria pantofilor (sau oricare alta) ar fi fost încurajată cu cei șase franci: asta e ceea ce *nu se vede.*

Dacă s-ar lua în considerare ceea ce *nu se vede*, întrucît e un fapt negativ, la fel ca și ceea ce *se vede*, întrucît e un fapt pozitiv, atunci s-ar înțelege că nu există nici un interes pentru industrie în general, sau pentru ansamblul muncii naționale, ca geamurile să fie sparte sau să nu fie sparte.

Să facem socotelile pentru cetățeanul nostru.

În prima ipoteză – geamul spart – el cheltuiește șase franci și are parte, la fel ca și înainte, de un geam.

În a doua ipoteză – dacă accidentul nu se petrece – el ar putea cheltui șase franci pe pantofi și ar fi avut parte atît de o pereche de pantofi, cît și de un geam.

Cum cetățeanul face parte din societate, trebuie trasă concluzia că, luată în ansamblul său, și ținînd seama de balanța cheltuielilor și a foloaselor, societatea a pierdut valoarea unui geam spart.

De unde, prin generalizare, ajungem la o concluzie neașteptată – societatea pierde valoarea obiectelor inutil distruse – și la un aforism care le va face părul măciucă protecționiștilor: *a sparge, a distruge, a risipi nu înseamnă a încuraja munca națională* sau, mai pe scurt: *distrugerea nu e profit*.

Ce va spune oare gazeta *Moniteur industriel*, ce vor spune adepții domnului Saint-Chamans, care a calculat cu atîta precizie cît ar cîștiga industria dacă un incendiu ar cuprinde Parisul și casele ar trebui reconstruite?

Îmi pare rău că le stric acestor domni ingenioasele calcule, cu atît mai mult cu cît spiritul acestora s-a imprimat în legislația noastră, dar îi rog să le refacă, luînd în seamă alături de ceea ce *se vede* și ceea ce nu se vede.

Cititorul trebuie să înțeleagă că în mica dramă pe care am supus-o atenției sale există nu două, ci trei personaje. Unul, cetățeanul nostru, reprezintă consumatorul, nevoit datorită distrugerii să se bucure de un lucru în loc de două. Celălalt personaj, întruchipat de geamgiu, e producătorul, a cărui industrie e încurajată de accident. Cel de-al treilea personaj e cizmarul (sau oricare alt industriaș), a cărui muncă e descurajată exact din aceeași cauză. Acest al treilea personaj este cel lăsat întotdeauna în umbră; întruchipînd ceea ce nu se vede, el e un element necesar al problemei. El e cel care ne va învăța curînd că e absurd să vezi un profit într-o restricție, care nu e la urma

urmei decît o distrugere parțială. Mergeți în adîncul tuturor argumentelor avansate în favoarea acestei restricții și nu veți descoperi decît parafraza acestui dicton vulgar: ce s-ar face geamgiii dacă nu s-ar sparge nici un geam?"[58]

Proza lui Bastiat este, de bună seamă, savuroasă. Cu atît mai mult cu cît ea se propune ca un îndreptar practic util cetățeanului. În viziunea economiei liberale, cetățeanul – sau, pentru a folosi sinonimul propus de Bastiat, consumatorul – pare a fi personajul mereu uitat sau, cum spune același autor, cel „lăsat întotdeauna în umbră", insul căruia economiștii liberali îi dedică truda lor intelectuală. În mod curios, acest cetățean-consumator ignoră generozitatea învățăturii liberale: e ceea ce constată, înainte de toate, aceiași economiști liberali, care îl descriu pe cetățeanul-consumator ca o pradă, ca un animal prins în capcana politicilor anti-liberale. Seducția științei a ceea ce se vede și a ceea ce nu se vede se va exercita atunci pe două căi: mai întîi, literatura economică liberală va tinde către limbajul natural, către de-tehnicizare, pentru a putea deveni lizibilă consumatorului ordinar; în al doilea rînd, și oarecum în mod paradoxal, economia liberală va reduce întreaga țesătură a relațiilor umane la o problemă de calcul monetar[59], o formă simplificată a „calculului plăcerilor", pe care economia l-a împrumutat, de la Jeremy Bentham la John Stuart Mill, din filozofia utilitaristă.[60]

Diviziunea muncii (Adam Smith – 1776)

Calculul economic nu juca totuși un rol central la Adam Smith (1723-1790), căci autorul *Avuției națiunilor*, care era și un moralist, credea că secretul lumii umane poate fi oferit mai curînd de dorința omului de a-și îmbunătăți condiția.[61] Relația dintre această dorință și funcționarea socie-

tății era descrisă de către Smith cu ajutorul diviziunii muncii, pe care el prefera să o surprindă într-o mică manufactură:

„Cea mai mare perfecționare a forțelor productive ale muncii și în mare parte priceperea, îndemînarea și chibzuința cu care se conduce sau se execută munca de pretutindeni par a fi efectele diviziunii muncii.

Efectele diviziunii muncii în activitatea generală a societății vor fi mult mai ușor de înțeles, dacă vom cerceta modul în care această diviziune se manifestă în anumite manufacturi. Se presupune, în genere, că diviziunea muncii este dusă cel mai departe în cîteva manufacturi cu totul neînsemnate; poate nu din cauză că ar fi dusă mai departe în acestea decît în altele de mai mare importanță, dar în manufacturile neînsemnate, destinate să satisfacă măruntele nevoi ale unui mic număr de oameni, numărul total al lucrătorilor întrebuințați trebuie neapărat să fie și el mic, iar lucrătorii întrebuințați în fiecare secțiune a activității pot fi strînși adesea în același atelier și așezați laolaltă sub imediata privire a supraveghetorului. Dimpotrivă, în manufacturile mari, destinate să satisfacă nevoile mai importante ale marii mase a poporului, fiecare ramură de activitate întrebuințează un număr atît de mare de muncitori, încît e imposibil ca ei să fie cu toții reuniți într-un același atelier. Nu avem deseori posibilitatea să cuprindem, în același timp, mai mulți muncitori decît cei întrebuințați într-o singură ramură de activitate. Prin urmare, deși în asemenea manufacturi munca poate fi într-adevăr divizată într-un număr mai mare de părți decît în manufacturile mai mărunte, diviziunea ei nu este chiar așa de vădită și, în consecință, ea a fost și mai puțin remarcată."

Exemplul ales de întemeietorul științei economice este cel al producerii acelor cu gămălie. Exemplul e spectaculos, căci Smith arată că diviziunea muncii sporește în-

tr-atît forța productivă a unui individ încît acesta ajunge să producă 4 800 de ace pe zi în loc de unul, așa cum s-ar fi întîmplat dacă ar fi lucrat singur:

„Să luăm, iată, un exemplu, dintr-o manufactură destul de neînsemnată, dar în care a fost foarte adesea observată diviziunea muncii: manufactura de ace cu gămălie. Un lucrător neinstruit în această ocupație (din care diviziunea muncii a făcut o îndeletnicire distinctă) și necunoscînd folosirea mașinilor întrebuințate (mașini a căror invenție a fost probabil prilejuită de aceeași diviziune a muncii) ar putea face, cu toată hărnicia lui, abia un singur ac pe zi și fără îndoială că nu ar putea face douăzeci. Dar în modul în care această activitate este dusă astăzi, nu numai că ea constituie în totalitatea ei o îndeletnicire distinctă, dar este divizată într-un număr de ramuri, din care cea mai mare parte sînt tot îndeletniciri distincte. Un om desfășoară sîrma, un altul o îndreaptă, un al treilea o taie, un al patrulea o ascute, un al cincilea o strivește la capăt pentru a-i aplica gămălia. Numai pentru a face această gămălie, e nevoie de două sau trei operațiuni distincte, aplicarea ei este o operațiune distinctă, albirea acelor este o alta; chiar fixarea acelor pe hîrtie este o nouă operațiune; și în felul acesta, importanta operațiune a facerii unui ac cu gămălie este divizată cam în optsprezece operațiuni distincte, care în unele manufacturi sînt realizate toate de mîini diferite, deși în altele vor fi realizate uneori de două sau trei dintre ele. Am văzut o astfel de manufactură în care erau folosiți numai zece oameni și unde, în consecință, cîțiva dintre ei executau două sau trei operațiuni distincte. Dar deși aveau multe lipsuri și erau deci doar mediocru înzestrați cu mașinile necesare, ei reușeau, cu oarecare eforturi, să realizeze aproape douăsprezece livre de ace pe zi. Într-o livră sînt mai mult de patru mii de ace de mărime mijlocie. Cei zece inși puteau așadar să facă

împreună mai bine de patruzeci și opt de mii de ace într-o singură zi. Fiecare din ei, în consecință, făcînd a zecea parte din patruzeci și opt de mii de ace, poate fi considerat că face patru mii opt sute de ace pe zi. Dar dacă fiecare din ei ar fi lucrat separat și independent și fără ca vreunul din ei să fi fost instruit în această îndeletnicire specială, nici unul desigur nu ar fi reușit să facă nici douăzeci de ace, ba poate nici măcar cîte un ac pe zi; ceea ce nu reprezintă bineînțeles, nici a două sute patruzecea, poate nici chiar a patru mii opt suta parte din ceea ce ei sînt în stare să realizeze astăzi, ca urmare a unei bune diviziuni și combinări a diferitelor operațiuni pe care le fac."

Smith extinde apoi exemplul manufacturii de ace la alte activități, marcînd asemănările și deosebirile dintre domenii, ca și dintre națiuni, în funcție de preponderența agriculturii, respectiv a industriei în economia țării:

„În orice altă meserie sau manufactură, efectele diviziunii muncii sînt similare celor din această manufactură cu totul neînsemnată; deși în multe din ele, munca nu poate fi nici subdivizată atît de mult, nici redusă la o atît de mare simplitate de operații. Totuși, diviziunea muncii, în măsura în care poate fi introdusă, pricinuiește în fiecare meserie o creștere proporțională a forțelor productive ale muncii. Se pare că separarea diferitelor meserii și ocupații, una de alta, a avut loc ca urmare a acestui avantaj. De asemenea, această separare este, în general, dusă cel mai departe în țările care se bucură de activitatea cea mai dezvoltată și perfecționată; ceea ce este munca unui singur om într-o societate înapoiată fiind, în general, într-o societate înaintată, munca mai multor oameni. În orice societate înaintată, fermierul nu este, în genere, decît fermier; manufacturierul nimic altceva decît manufacturier. Munca necesară pentru a produce un produs finit este

de asemenea aproape întotdeauna divizată între un mare număr de muncitori. Cîte operații nu se fac în fiecare ramură a manufacturilor de pînzeturi și de lînă, de la producătorii de in și lînă, la înălbitorii și călcătorii de pînză, ori la boiangiii și la cei care dau postavul la piuă! Natura agriculturii, ce-i drept, nu admite, precum manufactura, o subdivizare atît de mare a muncii, nici o separație atît de completă între o activitate și alta. Este imposbil de separat atît de complet activitatea crescătorului de vite de aceea a cultivatorului de grîu, așa cum ocupația tîmplarului este de obicei separată de a fierarului. Torcătorul este aproape întotdeauna o persoană distinctă de țesător; dar cel ce ară, cel ce grăpează, cel ce seamănă și cel ce seceră cerealele sînt adesea una și aceeași persoană. Împrejurările care dau naștere acestor diferite feluri de muncă, schimbîndu-se după anotimpuri, nu dau posibilitatea ca un singur om să fie ocupat în mod constant numai cu una din ele. Această imposibilitate de a face o separație atît de completă între diferitele ramuri de muncă în agricultură este, poate, pricina pentru care perfecționarea forțelor productive ale muncii în agricultură nu ține întotdeauna pasul cu perfecționarea acestora în manufactură. Într-adevăr, națiunile cele mai bogate întrec în genere națiunile vecine, atît în agricultură cît și în manufacturi, dar ele se disting de obicei cu mult mai mult prin superioritatea lor în manufacturi decît în agricultură. Ogoarele lor sînt în genere mai bine cultivate; și punînd mai multă muncă și cheltuială, produc mai mult, în raport cu întinderea și fertilitatea naturală a pămîntului. Dar această superioritate a producției nu este totuși, de cele mai multe ori, decît în raport firesc cu superioritatea muncii și a cheltuielilor. În agricultură, munca unei țări bogate nu este întotdeauna mult mai productivă decît a unei țări sărace sau, în orice caz, nu este niciodată tot așa de productivă cum este de obicei cea din manufacturi. Astfel, grîul unei țări bogate

nu va fi totdeauna cotat pe piață mai ieftin decît grîul, de aceeași calitate, al unei țări sărace. Grîul, de aceeași calitate din Polonia, este la fel de ieftin ca și cel din Franța, cu tot progresul și bogăția mai mare a acestei din urmă țări. Grîul din grînarele franceze este tot așa de bun și are, în cei mai mulți ani, aproape același preț ca și grîul din Anglia, deși în bogăție și progres Franța este poate inferioară Angliei. Totuși, ogoarele Angliei sînt mai bine cultivate decît cele din Franța și ogoarele Franței, sînt, se zice, cu mult mai bine cultivate decît ale Poloniei. Dar deși țara săracă, cu toată inferioritatea culturilor ei, poate într-o anumită măsură să rivalizeze cu țara bogată în ceea ce privește ieftinătatea și calitatea grîului, nu poate însă pretinde să concureze manufacturile țării bogate, mai ales în cazul cînd acestea sînt potrivite solului, climei și situației acelei țări bogate. Mătăsurile Franței sînt mai bune și mai ieftine decît ale Angliei din cauză că manufacturii mătăsii, cel puțin sub regimul actualelor impozite ridicate la importul de mătăsuri brute, nu-i prieste tot atît de bine clima Angliei cum îi prieste cea a Franței. Dar articolele de fierărie și postavurile de lînă luate din Anglia sînt, mai presus de orice comparație, superioare celor din Franța și mult mai ieftine, cînd se întîmplă să fie de aceeași calitate. În Polonia, în afară de acele meserii casnice primitive, fără de care nici o țară nu poate trăi, se spune că nu există aproape nici un fel de manufacturi."

Creșterea cantității de muncă, o consecință a diviziunii muncii, e influențată de trei factori. Primul este sporirea îndemînării individuale, iar discutarea lui detaliată îi prilejuiește lui Smith mai multe observații despre... fabricarea unui cui:

„În primul rînd, îndemînarea sporită a lucrătorului face să crească neapărat cantitatea de muncă pe care el o poate

realiza; iar diviziunea muncii, reducînd activitatea fiecărui om la o oarecare operațiune simplă și făcînd din această operațiune singura ocupație din viața sa, mărește, fără doar și poate, foarte mult, îndemînarea lucrătorului. Un fierar obișnuit care, deși deprins să mînuiască ciocanul, n-a fost niciodată întrebuințat la lucratul cuielor, în caz că ar fi obligat într-o împrejurare oarecare să încerce să lucreze cuie, sînt sigur că abia ar fi în stare să facă două sau trei sute de cuie pe zi; și acelea foarte rele. Un fierar deprins să lucreze cuie, dar a cărui singură sau principală activitate n-a fost aceasta, rareori va izbuti, poate, cu toată hărnicia lui, să facă mai mult de opt sute sau de o mie de cuie pe zi. Am văzut mai mulți băieți sub douăzeci de ani care niciodată n-au avut altă meserie decît aceea de a face cuie și care, atunci cînd își încordau puterile, puteau face, fiecare din ei, mai bine de două mii trei sute de cuie pe zi. Fabricarea unui cui, totuși, nu este cîtuși de puțin o operație dintre cele mai simple. Aceeași persoană suflă în foale, ațință sau îndreaptă focul, după împrejurări, încălzește fierul și făurește fiecare parte a cuiului; făurind tot el capul cuiului, este obligat să-și schimbe instrumentele. Diferitele operații în care se împart facerea unui ac cu gămălie, sau a unui nasture de metal, sînt toate mult mai simple, iar îndemînarea persoanei a cărei singură ocupație în viață a fost facerea acestora este de obicei cu mult mai mare. Rapiditatea cu care se execută unele operații în aceste manufacturi o depășește pe aceea pe care cei care nu au văzut niciodată asemenea operații ar putea-o presupune ca fiind posibil de dobîndit de către o mînă omenească."

Al doilea stimul al producției este legat de timp. Pentru Smith, lenea este marele adversar al diviziunii muncii, pe care aceasta îl înfrînge fără drept de apel:

„În al doilea rînd, folosul dobîndit prin economisirea timpului pierdut cu trecerea de la un fel de muncă la altul

este mult mai mare decît ne-am putea închipui la prima vedere. Este imposibil să trecem repede de la o muncă la alta, făcută în alt loc și cu alte instrumente. Un țesător de la țară, care cultivă o mică fermă, trebuie să piardă mult timp trecînd de la războiul său la țarina sa, iar apoi de la țarină la război. Dacă cele două munci ar putea fi făcute în același atelier, pierderea de timp ar fi, fără îndoială, mult mai mică. Totuși, ea este, chiar în acest caz, considerabilă. Omul, de obicei, lenevește puțin cînd trece de la o ocupație la alta. Cînd începe din nou lucrul, i se întîmplă rareori să fie atent și cu tragere de inimă; cum se spune, nu-i stă mintea la lucru și, cîtva timp, mai mult se amuză decît lucrează serios. Obiceiul firesc, sau mai bine zis inevitabil, al unui muncitor de la țară de a lenevi și de a lucra cu nepăsare și cu indolență, obligat fiind să schimbe lucrul și instrumentele la fiecare jumătate de oră și să pună mîna la douăzeci de lucrări diferite aproape în fiecare zi, îl face aproape întotdeauna greoi și leneș, incapabil de vreo sforțare viguroasă, chiar în cele mai grabnice împrejurări. Independent, așadar, de nepregătirea sa în ceea ce privește îndemînarea, această singură cauză ar fi suficientă pentru a reduce în mod considerabil cantitatea de muncă pe care este în stare să o realizeze."

Cel de-al treilea element este dezvoltarea mașinilor, care are un statut special, întrucît ea este un produs, dar și un stimul al diviziunii muncii:

„În al treilea și ultimul rînd, oricine e desigur impresionat de enorma înlesnire și reducere a muncii prin aplicarea mașinilor potrivite unei anumite munci. E de prisos a mai da exemple. Totuși, voi observa numai că invenția acestor mașini, grație cărora munca este atît de mult ușurată și redusă, pare să fi fost datorată la origine tot diviziunii muncii. E mult mai probabil ca oamenii să desco-

pere cele mai ușoare și sigure metode de a atinge un țel oarecare mai degrabă atunci cînd întreaga atenție a creierului lor este îndreptată spre un singur scop, decît atunci cînd ea este împrăștiată asupra unei mari varietăți de obiecte. Iar, ca urmare a diviziunii muncii, întreaga atenție a omului ajunge să se îndrepte în mod firesc spre un anumit obiect foarte simplu. Este natural să se aștepte deci ca unul sau altul din cei care sînt întrebuințați în fiecare ramură deosebită de muncă să descopere îndată metode mai ușoare și mai rapide pentru a-și îndeplini munca, oriunde natura acestei munci îngăduie o asemenea îmbunătățire. Multe din mașinile întrebuințate în manufacturile în care munca este cel mai mult subdivizată au fost, la origine, invențiile lucrătorilor de rînd, care, întrebuințați într-o operație foarte simplă, și-au îndreptat în mod natural gîndurile spre găsirea celei mai ușoare și rapide metode de a o perfecționa. Oricui a vizitat în mod obișnuit asemenea manufacturi, trebuie să i se fi arătat adeseori mașini ingenioase inventate de astfel de lucrători, cu scopul de a-și scurta și ușura partea lor de muncă. La primele mașini cu aburi, era continuu întrebuințat un băiat, ca să deschidă și să închidă alternativ comunicația între căldare și cilindru, după cum pistonul urca sau cobora. Unul dintre acești băieți, căruia îi plăcea să se joace cu tovarășii săi, a observat că dacă lega sfoara de mînerul supapei care deschidea această comunicație cu o altă parte a mașinii, supapa se deschidea și se închidea fără intervenția lui, lăsîndu-i libertatea să se distreze cu tovarășii săi de joacă. Una dintre cele mai mari perfecționări făcute acestei mașini, de la invenția ei, a fost astfel descoperirea unui băiat care dorea să economisească propria lui muncă."

Smith abandonează exemplele cu fierari, agricultori și mașini cu abur, pentru a vorbi despre filozofie, însemnătatea acesteia și noul său statut în regimul diviziunii

muncii. Belșugul, inclusiv cel intelectual, se naște din răspîndirea operațiilor simple în toate domeniile vieții:

„Bineînțeles, nu toate perfecționările în materie de mașini au fost invențiile acelora care au avut prilejul să le utilizeze. Multe îmbunătățiri au fost făcute datorită ingeniozității constructorilor de mașini, cînd fabricarea acestora a devenit obiectul unei activități speciale, iar unele îmbunătățiri au fost făcute de așa-zișii filozofi sau oameni cu spirit speculativ, a căror meserie nu este de a face un lucru anumit, ci de a observa totul și care, din această cauză, pot adeseori combina forțele celor mai disparate și neasemănătoare obiecte. În dezvoltarea societății, gîndirea sau speculația intelectuală devine, ca orice altă ocupație, principala sau singura ocupație și profesie a unei anumite categorii de cetățeni. De asemenea, ca orice altă îndeletnicire, ea este subdivizată într-un mare număr de ramuri distincte, fiecare din ele dînd ocupație unui anumit cerc sau categorie de gînditori; și această subdiviziune de ocupație în domeniul gîndirii mărește istețimea și economisește timpul, ca și în orice altă ramură de activitate. Fiecare individ capătă mai multă experiență în ramura sa specială, realizează mai multă muncă în total și, prin aceasta, cantitatea de cunoștințe îi este considerabil sporită.

De aici, enorma înmulțire a produselor tuturor variatelor meserii, ca o consecință a diviziunii muncii, care pricinuiește, într-o societate bine condusă, acel belșug general care se răspîndește în cele mai de jos categorii ale populației. Fiecare muncitor are o mare cantitate din produsele muncii sale proprii de care poate dispune, peste cea de care are nevoie pentru sine; și oricare alt muncitor, fiind exact în aceeași situație, poate schimba o mare cantitate din propriile sale bunuri, tot cu o mare cantitate sau, ceea ce revine la același lucru, pe prețul unei mari cantități din bunurile celorlalți muncitori. Acel muncitor le aco-

peră cu prisosință nevoile, aceia la rîndul lor i le satisfac pe ale lui; și astfel o abundență generală se răspîndește în toate clasele sociale."

În final, Smith schimbă unghiul de abordare. El nu mai ia în considerare diviziunea muncii pentru a arăta dimensiunile producției, ci pleacă de la produsele muncii, pentru a demonstra că pînă și cel mai simplu dintre acestea este rezultatul combinării unui număr de activități imposibil de precizat:

„Observați obiectele necesare traiului celui mai simplu meseriaș sau muncitor zilier într-o țară civilizată și înfloritoare, și veți constata că numărul oamenilor din a căror muncă, o parte, deși numai o mică parte, a fost întrebuințată pentru a-i procura aceste obiecte, întrece orice calcul. Haina de lînă, de exemplu, care îmbracă pe muncitorul zilier, oricît de grosolană și de aspră ne-ar părea, este produsul muncii comune a unui număr mare de muncitori. Ciobanul, cel care alege lîna, cel care o piaptănă, sau dărăcitorul lînii, boiangiul, scărmănătorul, torcătorul, țesătorul, cel care bate postavul, croitorul, ca și mulți alții, trebuie cu toții să-și unească diferitele lor meșteșuguri în scopul de a desăvîrși chiar acest simplu produs. Cîți negustori și cărăuși, pe lîngă aceștia, au fost întrebuințați la transportul materialului de la unii din acești muncitori la ceilalți, care locuiesc adesea în regiuni foarte îndepărtate ale țării! Cîți comercianți și navigatori, în special, cîți constructori de vase, marinari, pînzari de corăbii, cîți frînghieri au fost întrebuințați, în scopul de a aduna laolaltă diferitele substanțe folosite de boiangiu, substanțe care adeseori vin din cele mai îndepărtate colțuri ale lumii! Cîte varietăți de muncă, de asemenea, sînt necesare pentru a produce instrumentele celor mai neînsemnați dintre acești lucrători! Fără să mai vorbim despre acele com-

plicate mașini, cum e corabia navigatorului, piua, sau chiar războiul de țesut, să considerăm numai cîte varietăți de muncă se cer pentru a forma acea simplă mașinărie, care este foarfecele cu care ciobanul tunde lîna! Minerul, constructorul cuptorului necesar topirii minereului, tăietorul care a tăiat cheresteaua, cărbunarul care a pregătit cărbunii folosiți în cuptorul de topit fonta, cărămidarul, zidarul, lucrătorii care îngrijesc de cuptor, instalatorul de mașini, fierarul, cu toții își unesc, de asemenea, diferitele lor meșteșuguri pentru a produce acest foarfece. Dacă examinăm în același fel toate părțile diferite ale îmbrăcămintei și mobilei sale casnice, cămașa grosolană de in pe care o poartă pe piele, ghetele care îi acoperă picioarele, patul în care se odihnește și toate părțile din care se compune mobilierul, grătarul de la plita pe care își prepară hrana, cărbunii pe care îi întrebuințează în acest scop, extrași din măruntaiele pămîntului și aduși lui, poate, pe o mare întinsă și pe un lung drum de uscat, toate celelalte unelte de bucătărie, toate obiectele de pe masă, cuțitele și furculițele, străchinile de lut sau de cositor în care se servesc și se împart merindele, diferiții muncitori întrebuințați ca să-i facă pîinea și berea, geamul de la fereastră care lasă să intre căldura și lumina și apără de vînt și de ploaie, cu toată știința și arta cerute pentru această frumoasă și fericită invenție, fără de care ținuturile nordice ale lumii cu greu ar fi îngăduit o locuință comodă, împreună cu instrumentele diferiților muncitori folosiți la producerea acestor diferite bunuri; dacă examinăm toate acestea și considerăm cîtă varietate de muncă este întrebuințată pentru fiecare din ele, vom admite că, fără ajutorul și colaborarea multor mii de oameni, nici cea mai neînsemnată ființă dintr-o țară civilizată nu ar putea fi aprovizionată nici măcar în modul cel mai simplu și modest, în care greșit ne închipuim că este. Comparat, ce-i drept, cu extravagantul lux al celor mari, felul său de trai apare desigur extrem de

modest și de simplu; și totuși poate că e adevărat că între nivelul de viață al unui prinț european și acela al unui țăran harnic și chibzuit nu este o diferență așa de mare cum ar fi între nivelul de trai al acestuia din urmă și acela al multor regi africani, stăpîni absoluți pe viețile și pe libertățile a zeci de mii de sălbatici goi."[62]

Concluzia lui Smith este o formulă care sintetizează mesajul politic al liberalismului economic: consumatorul dintr-o țară intrată în ordinea diviziunii muncii este o ființă care depășește cu mult condiția sălbaticului, chiar dacă nu poate compara felul său de trai cu cel al nobilului dedat luxului. Două secole mai tîrziu, formula a rămas (aproape) neschimbată: piața aduce belșug celor care i se raliază, atenuînd diferențele de statut. În acest sens, diviziunea muncii este nu numai un mecanism de producere a socialului, ci și un vehicul al democratizării societăților.

Suveranitatea consumatorului
(Ludwig von Mises – 1958)

Ceea ce s-a modificat totuși în interiorul științei economiei este numele adversarilor sistemului pieței.

Într-adevăr, Ludwig von Mises (1881–1973) pornea, ca și Smith, de la exemple oarecare, integrînd însă analizei economice chiar sensul unor termeni din limbajul curent:

„Expresiile figurative pe care le întrebuințăm generează adesea neînțelegeri. Referindu-se la marii industriași moderni și la liderii marilor firme de afaceri, oamenii vorbesc, de pildă, despre «regele ciocolatei», sau al bumbacului, sau al automobilului. Terminologia pe care o întrebuințează indică faptul că ei nu văd, practic, nici o diferență

între capii industriilor moderne și regii feudali, ducii sau seniorii de altădată. De fapt însă, diferența e foarte mare, fiindcă un rege al ciocolatei nu diriguiește cîtuși de puțin: el *deservește*. El nu domnește peste teritorii cucerite, independent de piață și de clienții săi. Regele ciocolatei – sau regele oțelului, sau regele automobilului, sau orice alt rege al industriei moderne – depinde de industria în care activează și de clienții pe care-i deservește. «Regele» acesta trebuie să-și asigure bunăvoința supușilor săi, consumatorii; el își pierde «regatul» de îndată ce nu mai este în măsură să le furnizeze clienților săi servicii mai bune la costuri mai scăzute decît rivalii lui".

Pe scurt: capitalismul a modificat titularul suveranității. Consumatorul este adevăratul suveran al vremurilor moderne, căci el „votează" zilnic în favoarea unor produse, determinînd poziția producătorilor obligați să se supună democrației economice. Această cedare de suveranitate în favoarea omului comun nu este singurul avantaj adus de sistemul pieței. I se adaugă un ritm al mobilității sociale nemaiîntîlnit în istorie, pe care Mises îl acreditează prezentînd mai întîi punctul din care s-a plecat:

„Cu două sute de ani în urmă, înainte de înflorirea capitalismului, statutul social al unei persoane era fixat de la un capăt la altul al vieții sale; acest statut era moștenit de la părinți și apoi rămînea neschimbat. Dacă te năsteai sărac, sărac rămîneai, iar dacă te năsteai bogat – senior sau duce – atunci îți păstrai ducatul și proprietatea corespunzătoare pînă la sfîrșitul zilelor.

Cît despre producție, industriile primitive existau aproape numai pentru beneficiul celor avuți. Majoritatea populației (nouăzeci la sută sau chiar mai mult din populația Europei) lucra pămîntul și nu venea în contact cu industria, orientată către orașe. Sistemul acesta rigid, al socie-

tăţii feudale, a prevalat în cea mai mare parte a Europei, vreme de multe secole.

Însă, pe măsură ce populaţia rurală sporea, a apărut un surplus de persoane raportat la pămînt. Acest surplus de populaţie, format din oameni lipsiţi de averi moştenite, nu găsea de lucru în agricultură; pe de altă parte, acestor oameni le era imposibil să se angajeze în industrie, căci mai-marii oraşelor îi împiedicau s-o facă. Numărul acestor «indezirabili» continua să crească şi nimeni nu ştia ce se putea face cu ei. Ei erau «proletari», în înţelesul deplin al termenului, indezirabili pe care guvernanţii nu puteau decît să-i trimită fie în case de corecţie, fie în aziluri pentru săraci. În anumite părţi ale Europei, mai cu seamă în Ţările de Jos şi în Anglia, aceste categorii de persoane au devenit atît de numeroase, încît, prin secolul al XVIII-lea, ele reprezentau o adevărată ameninţare la adresa ordinii sociale existente."

Situaţia socială a Angliei înainte de naşterea capitalismului era incomparabil mai dramatică decît cea a ţărilor sărace de azi:

„Cînd discutăm despre situaţiile oarecum similare existente astăzi în India sau în alte ţări în curs de dezvoltare, nu trebuie să uităm că, în Anglia secolului al XVIII-lea, condiţiile erau cu mult mai precare. Pe atunci, populaţia Angliei număra şase sau şapte milioane de suflete, dar din aceştia, mai mult de un milion, probabil două milioane, nu erau decît asemenea proscrişi sărmani, cărora sistemul existent nu le oferea nici o perspectivă. Soarta care urma să le fie rezervată acestor indezirabili reprezenta una dintre marile probleme cu care se confrunta Anglia, în secolul al XVIII-lea.

O altă problemă majoră era lipsa de materii prime. Britanicii erau siliţi să-şi pună, în mod cît se poate de serios,

următoarea întrebare: ce vom face în viitor, cînd pădurile noastre vor înceta să ne mai asigure lemnul necesar pentru industrii și pentru încălzirea caselor? Pentru clasele stăpînitoare, situația era disperată. Oamenii de stat nu știau ce să facă, iar aristocrația aflată la putere nu avea nici o idee cu privire la îmbunătățirea condițiilor existente."

Capitalismul a devenit o soluție de ieșire din această situație dezagreabilă pentru că el a adus un nou tip de producție, cea numită *de masă*, adică a creat lucruri accesibile pentru oamenii de rînd:

„În această situație socială îngrijorătoare s-au ivit zorii capitalismului modern. O parte dintre acei indezirabili, dintre acei oameni săraci, au încercat să organizeze mici ateliere, în care se puteau produce anumite lucruri. Aceasta a fost o inovație. Inovatorii nu produceau bunuri scumpe, destinate exclusiv claselor superioare; ei produceau bunuri mai ieftine, pentru uzul tuturor. Iar aceasta a fost originea capitalismului, așa cum îl cunoaștem astăzi. E vorba de *începutul producției de masă*, care este principiul fundamental al industriilor capitaliste. În vreme ce vechile industrii de procesare, care-i deserveau pe oamenii înstăriți din orașe, nu produceau decît aproape exclusiv pentru a satisface cererile claselor superioare, noile industrii capitaliste au început să producă lucruri accesibile pentru oamenii de rînd. Era producția de masă, destinată să satisfacă nevoile maselor.

Acesta este principiul fundamental al capitalismului, așa cum există el astăzi în toate țările care se bucură de un sistem dezvoltat de producție în masă: marile firme de afaceri, care sînt ținta celor mai fanatice atacuri ale așa-numiților stîngiști, produc aproape exclusiv pentru a satisface dorințele maselor. Întreprinderile care produc

exclusiv bunuri de lux, pentru cei avuți, nu pot atinge niciodată dimensiunile marilor firme de afaceri. Iar astăzi, persoanele care lucrează în marile fabrici sînt și principalii consumatori ai produselor realizate în asemenea fabrici. Aceasta este diferența fundamentală existentă între principiile capitaliste de producție și cele feudale, din vremurile trecute."

Capitalismul a creat, în plus, identitatea dintre consumator și producător:

„Cînd oamenii presupun, sau pretind, că există o diferență între producătorii și consumatorii produselor marilor firme, ei comit o eroare gravă. În magazinele universale americane, puteți auzi sloganul „consumatorul are întotdeauna dreptate". Iar acest consumator nu este altul decît cel care produce în fabrici aceste bunuri, comercializate în magazinele universale. Cei care gîndesc că puterea marilor firme este enormă comit de asemenea o eroare, deoarece marile afaceri depind în întregime de patronajul celor care le cumpără produsele: chiar și cea mai mare întreprindere își pierde puterea și influența de îndată ce își pierde clienții."

Acest sistem este cel care introduce libertatea competiției, adică libertatea de a inventa, de a introduce noutatea, chiar dacă el are de luptat cu prejudecăți puternice care îi neagă forța. Mises ia exemplul industriei transporturilor:

„În urmă cu cincizeci sau șaizeci de ani, în mai toate țările capitaliste se spunea despre companiile feroviare că sînt prea mari și prea puternice: că ele formează un monopol; că nu este posibil să intre cineva în competiție cu ele. Se afirma că, în domeniul transporturilor, capitalismul ar fi atins deja un stadiu în care devenea autodizolvant,

deoarece eliminase competiția. Ceea ce treceau cu vederea acești oameni era faptul că puterea companiilor feroviare depindea de capacitatea lor de a deservi consumatorii mai bine decît orice altă metodă de transport. Desigur, ar fi fost ridicol pentru cineva să rivalizeze cu aceste mari firme feroviare construind încă o cale ferată, paralelă cu cea veche, deoarece aceasta era suficientă pentru a satisface necesitățile existente. Însă, foarte curînd, s-au ivit altfel de rivali. Libertatea de a intra în competiție nu înseamnă că poți reuși imitînd sau copiind, pur și simplu, exact ceea ce au făcut alții înaintea ta. Libertatea presei nu înseamnă că ai dreptul să copiezi textul scris de altul și să dobîndești astfel succesul pe care celălalt îl merită pe deplin, datorită realizărilor sale. Ea înseamnă că ai dreptul să scrii ceva diferit. Libertatea de a intra în competiție cu firmele de căi ferate, de pildă, înseamnă că ești liber să inventezi ceva, să faci ceva care va pune în dificultate căile ferate, astfel încît competitivitatea lor să devină foarte precară.

În Statele Unite, mijloacele de transport care au rivalizat cu transportul feroviar – autobuze, automobile, camioane și avioane – au determinat pierderi importante pentru căile ferate, care s-au văzut aproape complet înfrînte în domeniul transportului de călători.

Dezvoltarea capitalismului constă în obținerea de către toți a dreptului de a deservi clienții mai bine și/sau mai ieftin. Această metodă, acest principiu, a transformat întreaga lume, într-un interval de timp relativ scurt, făcînd cu putință o creștere fără precedent a populației".

Mises împinge demonstrația pînă în punctul în care capitalismul apare ca însăși sursa vieții:

„În Anglia secolului al XVIII-lea, din roadele pămîntului nu puteau trăi decît șase milioane de oameni, la un nivel de trai foarte redus. Astăzi, în 1958, peste cincizeci de

milioane de persoane se bucură de un nivel de trai mult mai ridicat chiar și decît acela al persoanelor înstărite din secolul al XVIII-lea. Iar nivelul de trai din Anglia zilelor noastre ar fi, probabil, încă și mai ridicat, dacă nu s-ar fi irosit o mulțime de energie britanică în episoade ce s-au dovedit a fi, din numeroase puncte de vedere, «aventuri» politice și militare care se puteau evita.

Aceasta este realitatea în privința capitalismului. Iată de ce, dacă un englez – sau, în general, orice altă persoană, din orice țară de pe mapamond – le spune astăzi prietenilor săi că este un adversar al capitalismului, i se poate da o replică minunată: «Știm că populația acestei planete este acum de zece ori mai numeroasă decît în epoca precapitalistă; știm că toți oamenii care trăiesc azi se bucură de un nivel de trai mai ridicat decît acela al strămoșilor tăi, din epoca precapitalistă. Dar cum putem ști dacă tu ești acel unu din zece care ar fi supraviețuit în absența capitalismului? Simplul fapt că trăiești astăzi dovedește succesul capitalismului, fie că pui sau nu mare preț pe propria ta viață.»"

Pentru economiștii liberali, istoria capitalismului a cunoscut o formidabilă falsificare.[63] Mises clarifică și el unul din miturile acreditate de adversarii capitalismului. E vorba despre mitul exploatării:

„În ciuda tuturor beneficiilor care i se datorează, capitalismul a fost atacat și criticat cu furie. Este necesar să înțelegem originea acestei antipatii. Este un fapt că ura față de capitalism *nu* s-a născut în mijlocul maselor, *nici* în mijlocul muncitorilor înșiși, ci în rîndurile aristocrației posesoare de pămînturi – clasele superioare, nobilimea britanică și cea continentală. Acești oameni reproșau capitalismului o împrejurare neplăcută pentru ei: la începutul secolului al XIX-lea, salariile sporite plătite de industriași

muncitorilor forțau aristocrația rurală să plătească salarii la fel de ridicate muncitorilor *agricoli*. Aristocrația a atacat industriile criticînd nivelul de trai al maselor de lucrători.

Desigur, din punctul nostru de vedere, nivelul de trai al muncitorilor de pe atunci era extrem de scăzut; condițiile din vremea capitalismului timpuriu erau absolut șocante, dar nu din cauză că nou-dezvoltatele industrii capitaliste i-ar fi lezat pe muncitori. Persoanele angajate pentru a munci în fabrici cunoscuseră deja, în prealabil, un nivel de existență practic subuman.

Vechea și bine știuta poveste, repetată de sute de ori, care afirmă că fabricile angajau femei și copii și că aceste femei și acești copii ar fi trăit în condiții satisfăcătoare înainte de a lucra în fabrici este unul dintre marile falsuri ale istoriei. Mamele care lucrau în fabrici nu aveau cu ce să gătească; ele nu își părăseau căminele sau bucătăriile pentru a merge să lucreze în fabrici, ele mergeau în fabrici deoarece nu aveau bucătării, sau, dacă aveau bucătării, nu aveau ce să gătească în ele. Iar fiii lor nu soseau din așezăminte de copii confortabile. Ei erau înfometați și aproape morți de inaniție. Toată vorbăria despre așa-numitele orori de nedescris ale capitalismului timpuriu poate fi respinsă cu ajutorul unei singure statistici: tocmai în anii în care s-a dezvoltat capitalismul britanic, tocmai în perioada numită în Anglia Revoluția Industrială, în anii 1760-1830, tocmai în acei ani, populația Angliei s-a dublat, ceea ce înseamnă că sute sau mii de copii, care înainte ar fi murit, au supraviețuit și au crescut, pentru a deveni bărbați și femei.

Fără îndoială, condițiile din vremurile de mai înainte erau foarte nesatisfăcătoare. Afacerile capitaliste le-au îmbunătățit. Tocmai acele manufacturi timpurii sînt cele care au purtat de grijă lucrătorilor, fie direct, fie indirect, prin exportarea de produse și importarea de hrană și ma-

terii prime din alte țări. În mod repetat, istoricii capitalismului timpuriu au falsificat istoria – pentru a întrebuința un cuvînt cît se poate de blînd.

Circula mai demult o anecdotă, foarte posibil inventată, care îl privea pe Benjamin Franklin. Se povestea că Ben Franklin ar fi vizitat o țesătorie de bumbac în Anglia și că proprietarul manufacturii i-ar fi spus, plin de mîndrie: «Priviți, fabricăm produse de bumbac pentru Ungaria.» Benjamin Franklin, privind în jur și văzîndu-i pe lucrători îmbrăcați deplorabil, ar fi replicat: «De ce nu produceți cîte ceva și pentru propriii dumneavoastră angajați?»

De fapt, existența acelor exporturi despre care vorbea proprietarul țesătoriei însemna tocmai că el producea *într-adevăr* pentru propriii săi angajați, deoarece Anglia trebuia să-și importe materiile prime. Nu exista bumbac nici în Anglia, nici în Europa. Exista un deficit de hrană în Anglia, așa că hrana trebuia importată din Polonia, din Rusia și din Ungaria. Aceste exporturi constituiau plățile pentru hrana importată, care făcea cu putință supraviețuirea populației britanice. Există numeroase exemple, culese din istoria acelor vremuri, care pot ilustra atitudinea nobilimii și a aristocrației față de muncitori. Doresc să citez numai două. Primul se referă la faimosul sistem britanic cunoscut sub denumirea de *Speenhamland*. Este vorba de un sistem prin care guvernul britanic le plătea tuturor muncitorilor care nu cîștigau salariul minim (stabilit de oficialități) diferența dintre salariile pe care le primeau și acest salariu minim. În felul acesta, aristocrația rurală era scutită de necazul produs de necesitatea de a plăti salarii mai mari în agricultură. Nobilimea continua să plătească salariile tradiționale reduse, iar guvernanții le suplimentau, determinîndu-i astfel pe lucrători să nu părăsească muncile agricole și să nu-și caute slujbe în sistemul manufacturier urban.

Optzeci de ani mai tîrziu, după expansiunea capitalismului din Anglia în Europa continentală, aristocrația rurală europeană a reacționat și ea împotriva acestui nou sistem de producție. Junkerii prusaci din Germania, pierzîndu-și numeroși lucrători în beneficiul industriilor capitaliste care ofereau salarii mai bune, au inventat un termen special pentru a desemna problema: *Landflucht* – «părăsirea regiunilor rurale». Iar în parlamentul german, ei discutau cum poate fi stăvilit acest *rău*, căci așa era evaluată situația, din punctul lor de vedere.

Prințul Bismarck, faimosul cancelar al Reichului german, a afirmat într-un discurs: «Am întîlnit un om la Berlin, un om care lucrase cîndva pe moșia mea, și l-am întrebat: de ce ai părăsit moșia; de ce ai plecat de la țară; de ce locuiești acum la Berlin?» După spusele lui Bismarck, omul ar fi răspuns: «N-aveți așa frumoase *Biergarten* în sat, cum avem aici, în Berlin, unde poți să stai jos, să bei bere și să asculți muzică.» Desigur, această poveste era spusă din punctul de vedere al prințului Bismarck, patronul, care nu coincidea cu punctul de vedere al tuturor salariaților săi. Aceștia se angajaseră în industrie deoarece industria le oferea salarii sporite și le ridica nivelul de trai la cote fără precedent."

Pentru a argumenta diminuarea diferențelor de venituri, Mises, spre deosebire de Smith, nu mai compară condiția omului simplu cu cea a sălbaticului și cu cea a nobilului, ci cu situația socială a claselor din America:

„Astăzi, în țările capitaliste, există o diferență relativ mică între nivelul de trai al așa-ziselor clase superioare și, respectiv, al celor inferioare; ambele se bucură de hrană, îmbrăcăminte și adăpost. Dar în secolul al XVIII-lea și mai devreme, diferența între reprezentantul clasei de mijloc și reprezentantul clasei inferioare era că omul din clasa

de mijloc avea încălțăminte, pe cînd cel din clasa inferioară *nu* avea. Astăzi, în Statele Unite, diferența între omul bogat și omul sărac este adesea diferența dintre un Cadillac și un Chevrolet. Este posibil ca Chevroletul să fie cumpărat la mîna a doua, dar, în esență, el asigură aceleași foloase posesorului: acesta va putea să circule și el cu automobilul dintr-un loc în altul. Mai mult de 50% din populația Statelor Unite este formată din persoane care locuiesc în case și apartamente care le aparțin."

În regim capitalist, dacă producătorul și consumatorul nu pot fi separați, nici patronul și salariatul nu sînt, în realitate, diferiți:

„Atacurile la adresa capitalismului – în special solicitarea unor salarii mai mari – pornesc de la presupoziția falsă că salariile ar fi, în ultimă instanță, plătite de altcineva decît de angajații din fabrici. Este, desigur, normal ca economiștii și studenții în economie să distingă între muncitor și consumator și să analizeze aceste roluri separat. Dar, în realitate, fiecare consumator trebuie, într-un fel sau în altul, să cîștige banii pe care-i cheltuie, iar imensa majoritate a consumatorilor se compune tocmai din aceiași oameni care lucrează, ca angajați, în întreprinderile care produc lucrurile pe care ei le consumă. În regim capitalist, ratele salariale nu sînt stabilite de o clasă diferită de cea a persoanelor salariate; este vorba de *unii și aceiași* oameni. *Nu* corporația hollywoodiană este cea care stabilește salariul vedetei de cinema, ci oamenii care plătesc biletele de intrare la film. *Nu* antreprenorul care organizează un meci de box este cel care satisface cererile enorme ale boxerilor renumiți, ci persoanele care plătesc taxele de vizionare a meciului. Distincția dintre patron și angajat este o distincție care se face în teoria economică, și nu una care se observă în realitate; aici, patronul și salariatul sînt, în ultimă instanță, una și aceeași persoană.

În multe țări, există persoane care gîndesc că este foarte nedrept ca un om care trebuie să susțină o familie cu mai mulți copii să cîștige același salariu ca un altul, care nu se întreține decît pe sine însuși. Întrebarea nu este însă dacă patronul ar trebui sau nu să-și asume o mai mare responsabilitate în funcție de mărimea familiei salariatului.

Întrebarea pe care trebuie să o punem în acest caz este următoarea: ești dumneata, ca individ, gata să plătești *mai mult* pentru ceva, să zicem pentru o pîine, dacă ți se spune că omul care produce această pîine are șase copii? O persoană sinceră va răspunde, cu siguranță, negativ, spunînd: «În principiu aș face-o, dar în fapt, dacă ar costa mai puțin, mai degrabă aș cumpăra pîinea produsă de omul fără copii.» Realitatea este că, dacă cumpărătorii nu-i plătesc patronului suficient pentru ca acesta să-și poată plăti angajații, devine imposibil ca afacerea lui să continue."

Mises reamintește că numele „capitalism" a fost creat de un adversar al sistemului. Chiar dacă el îl indică în mod greșit pe Marx[64], raționamentul său înfățișează o teză liberală recurentă, și anume asocierea capitalismului cu progresul:

„Sistemul capitalist nu a fost numit «capitalism» de un adept al său, ci de un individ care-l considera cel mai rău dintre toate sistemele istorice, cel mai greu blestem căzut vreodată asupra omenirii. Omul acesta se numea Karl Marx. Cu toate acestea, n-avem motive să respingem termenul lui Marx, deoarece el descrie limpede sursa marilor progrese sociale făcute cu putință de capitalism. Aceste progrese sînt rezultatele acumulării de capital; ele se bazează pe faptul că oamenii, de regulă, nu consumă tot ceea ce produc, ci economisesc – și investesc – o parte din acest produs. În legătură cu această problemă, există o serie de neînțelegeri."

Una din neînțelegerile pe care autorul tratatului despre *Acțiunea umană* le risipește este legată de cei care profită de pe urma capitalismului. Mises susține că beneficiile sistemului revin mai întîi (inclusiv în timp) muncitorilor:

„Un fapt adesea trecut cu vederea, referitor la capitalism, este acesta: economiile aduc beneficii tuturor celor doritori să producă sau să cîștige salarii. Cînd un om dobîndește o anumită cantitate de bani – să zicem, o mie de dolari – și, în loc să-i cheltuie, îi încredințează unei bănci de economii sau unei companii de asigurări, banii ajung în mîinile unui antreprenor, om de afaceri, care va avea astfel posibilitatea să inițieze un proiect pe care mai înainte nu-l putea iniția, deoarece nu dispunea de capitalul necesar.

Ce va face acum omul de afaceri cu acest capital suplimentar? Primul lucru pe care trebuie să-l facă, prima utilizare pe care trebuie s-o dea acestui capital suplimentar, este să angajeze muncitori și să achiziționeze materii prime – acțiuni prin care va determina o cerere suplimentară pentru muncitori și materii prime, precum și o tendință de creștere a salariilor și a prețurilor la materii prime. Cu mult înainte ca cel care a economisit, sau antreprenorul, să obțină vreun profit din toate acestea, muncitorul neangajat, producătorul de materii prime, fermierul și salariatul ajung să împartă beneficiile noilor economii.

Cînd anume va dobîndi antreprenorul ceva de pe urma proiectului depinde de configurația viitoare a pieței și de capacitatea lui de a anticipa corect această configurație. În schimb, atît muncitorii, cît și producătorii de materii prime își obțin beneficiile imediat. S-a vorbit mult, cu vreo treizeci sau patruzeci de ani în urmă, despre «politica salarială», cum i s-a spus, a lui Henry Ford. Una dintre marile realizări ale domnului Ford a fost că plătea salarii mai mari decît alți industriași sau alte întreprinderi. Politica

sa a fost numită «o invenție», dar nu este suficient să afirmăm că această politică nou «inventată» a fost rezultatul liberalismului domnului Ford. O nouă ramură de afaceri, sau o nouă fabrică într-o ramură de afaceri deja existentă, trebuie să atragă muncitori din *alte* slujbe, din alte părți ale țării, sau chiar din alte țări. Singura cale pentru a obține acest rezultat este să li se ofere muncitorilor salarii mai mari pentru munca lor. Așa s-au petrecut lucrurile în vremurile de început ale capitalismului, așa se petrec ele și astăzi.

Cînd manufacturierii din Marea Britanie au început să producă țesături de bumbac, ei au oferit lucrătorilor salarii mai mari decît cele pe care le primiseră înainte. Desigur, un mare procentaj din acești lucrători nu primiseră nimic înainte și erau dispuși să accepte orice sumă li se oferea. Dar, în scurt timp, pe măsură ce se acumula din ce în ce mai mult capital și se dezvoltau din ce în ce mai multe întreprinderi, ratele salariale au crescut, determinînd creșterea fără precedent a populației britanice la care m-am referit."

O altă teză falsă răspîndită de către adversarii capitalismului este, în viziunea liberală, cea a pauperizării proletariatului. Pentru a o discredita, Mises își ia drept aliat istoria și arată, de asemenea, că marxiștii au o imagine a condiției umane asemănătoare celei folosite de către biologii care studiază comportamentul animal:

„Evocarea plină de dispreț a capitalismului de către unii oameni, care-l prezintă ca pe un sistem destinat să-i înavuțească pe cei bogați și să-i sărăcească pe cei săraci, este greșită de la un capăt la celălalt. Teza lui Marx privitoare la ivirea socialismului se baza pe ipoteza că muncitorii *deveneau* mai săraci, că masele *deveneau* mai lipsite de mijloace de subzistență și că, în cele din urmă, întreaga

avuție a unei țări avea să se concentreze în mîinile cîtorva oameni, sau chiar ale unui singur om. Iar apoi masele de muncitori sărăcite se vor revolta și vor expropria bogățiile proprietarilor avuți. Conform acestei doctrine a lui Karl Marx, în cadrul sistemului capitalist nu poate exista nici o șansă, nici o posibilitate de îmbunătățire a condițiilor de trai ale muncitorilor.

În 1864, adresîndu-se Asociației Internaționale a Muncitorilor, în Anglia, Marx susținea că opinia conform căreia sindicatele ar putea îmbunătăți condițiile celor ce muncesc este «absolut greșită». El numea politica sindicală, de solicitare a unor rate salariale mai ridicate și a reducerii programului de lucru, *conservatoare* – conservatorismul fiind, desigur, cea mai condamnabilă atitudine în ochii lui Marx. El sugera că sindicatele ar trebui să-și fixeze un nou țel *revoluționar*; anume «de a isprăvi în întregime cu sistemul salarial», așezînd «socialismul» – proprietatea de stat asupra mijloacelor de producție – în locul sistemului proprietății private.

Dacă privim în urmă, îndeosebi la istoria Angliei de după 1865, constatăm că Marx s-a înșelat în toate privințele. Nu există nici o țară capitalistă occidentală în care condițiile de trai ale maselor să nu fi cunoscut îmbunătățiri fără precedent. Toate aceste progrese, din ultimii optzeci sau nouăzeci de ani, s-au făcut *în ciuda* pronosticurilor lui Karl Marx. Într-adevăr, socialiștii marxiști credeau că nivelul de trai al muncitorilor nu va putea fi niciodată ameliorat. Ei acceptaseră o teorie falsă, faimoasa «lege de fier a salariilor» – lege care afirma că salariul muncitorului în regim capitalist nu poate depăși cantitatea necesară pentru subzistența lui, astfel încît să poată presta servicii în întreprindere.

Marxiștii își susțineau teza după cum urmează: dacă ratele salariale ale muncitorilor cresc, ridicînd salariile deasupra nivelului de subzistență, atunci muncitorii vor

avea mai mulți copii; acești copii, o dată intrați în rîndurile forței de muncă, vor spori numărul lucrătorilor pînă la pragul după care ratele salariale vor scădea, readucîndu-i pe muncitori la nivelul de subzistență – la acel nivel minimal de supraviețuire, abia suficient pentru a împiedica populația să moară de inaniție. Dar această idee a lui Marx, împărtășită și de mulți alți socialiști, se bizuie pe o imagine a muncitorului aidoma celei utilizate – pe bună dreptate – de biologi pentru a studia viața animalelor, de pildă a șoarecilor.

Dacă sporim cantitatea de hrană disponibilă pentru organisme animale, sau pentru microbi, atunci mai mulți dintre aceștia vor supraviețui. Tot astfel, reducîndu-le hrana, le vom reduce numărul. Dar omul este diferit. Pînă și muncitorul – în ciuda faptului că marxiștii nu recunosc acest lucru – are dorințe omenești, altele decît hrana și reproducerea speciei. O creștere a salariilor reale nu determină doar o creștere a populației, ci și, înainte de orice, *o îmbunătățire a nivelului mediu de trai*. Iată de ce ne bucurăm astăzi de un nivel de trai mai ridicat în Europa Occidentală și în Statele Unite decît în țările în curs de dezvoltare, de pildă, din Africa.

Este necesar să insistăm însă asupra faptului că acest nivel de trai mai ridicat depinde de capitalul real investit. Așa se explică diferența dintre condițiile existente în Statele Unite și cele din India; metodele moderne de combatere a bolilor contagioase au fost adoptate și în India – într-o anumită măsură, cel puțin – și efectul a fost o creștere fără precedent a populației, dar, deoarece această creștere a populației n-a fost însoțită de o creștere corespunzătoare a volumului de capital investit, consecința a fost o creștere a sărăciei. *Prosperitatea unei țări este direct proporțională cu volumul de capital investit pe individ.*"[65]

Economia este, într-un sens, știința tipică vremurilor moderne. Ea tratează despre cotidian și despre condiția

„democratică" a pieței, ea caută să justifice progresul material și intelectual prin combinarea spontană a acțiunilor individuale, pentru a extinde libertatea în toate domeniile.

Spre deosebire de teoria contractului social, care a fost practic abandonată la începutul secolului al XIX-lea[66], economia a rezistat timpului. Capitalismul, realitatea socială cercetată de economiști, a fost un stimul intelectual mai puternic decît contractul social.

Într-un mod oarecum paradoxal, dacă discursul despre societatea liberală a fost așezat sub semnul economiei, astfel încît astăzi există un consens cvasigeneral în privința priorității problemelor economice, în schimb, discursul despre statul liberal a fost lăsat în grija moștenitorilor teoriei politice. Diviziunea muncii a afectat, cum profetiza Smith, inclusiv domeniul spiritului, rezervînd înțelegerea relației dintre stat și societate unor laboratoare intelectuale distincte.

Textele din această secțiune fac parte din:
Ludwig von Mises, *Economic Policy. Thought for Today and Tomorrow*, Free Market Books, 1995
© Bettina Bien Greaves

Partea a IV-a
STATUL LIBERAL

Stat minimal și stat de drept (NORBERTO BOBBIO – 1986)

Pînă în secolul al XVI-lea, termenul latinesc *status* desemna exclusiv persoanele de aceeași condiție socială, în sensul „stării persoanelor" despre care vorbește dreptul privat: prin extensie, el a ajuns să desemneze apoi reunirea unor asemenea grupuri de persoane, în expresii precum „stările provinciale" ori „stările generale", întîlnite deja la sfîrșitul Evului Mediu sau „starea a treia", despre care scria în preajma Revoluției franceze Sieyès[67]. Dar începînd cu secolul al XVI-lea, din *status* ia naștere și cuvîntul *stat*, cu sensul său politic actual. E vorba de o evoluție lentă, căci inclusiv Machiavel, creatorul acestui nou sens, folosea, ca sinonime, cel puțin alte trei nume: *principat*, *cetate* și *republică*, ultimul dintre acestea fiind intens utilizat și de către Jean Bodin[68], cel care a definit întîia dată acel atribut considerat azi esența statului, și anume suveranitatea[69].

Din secolul al XVI-lea încoace, termenul *stat* a făcut o carieră atît de impresionantă încît a devenit criteriul care, în opinia unor autori, discriminează concepțiile politice contemporane, clasificabile în funcție de prioritatea dată statului administrator, statului partid, statului națiune ori statului savant[70]. Acestea sînt, de altfel, doar cîteva din numeroasele formule sub care apare statul. Inflația de termeni poate crea confuzie: cum (mai) poate fi definit statul liberal?

Din perspectiva pe care o oferă secolul al XX-lea, statul liberal este, înainte de toate, un stat limitat. Norberto Bobbio (n. 1909) a nuanțat această expresie, distingînd între limitele puterilor și limitele funcțiilor statului:

„Doctrina liberală cuprinde amîndouă aspectele, chiar dacă ele pot fi tratate separat și exclusiv unul față de altul. Liberalismul este o doctrină a statului limitat fie în privința puterilor, fie în privința funcțiilor sale. Noțiunea curentă folosită pentru a desemna primul caz este *stat de drept*; noțiunea curentă pentru a desemna cel de-al doilea caz este *stat minimal*. Întrucît liberalismul concepe statul atît ca stat de drept, cît și ca stat minimal, se poate imagina un stat de drept care să nu fie minimal (de exemplu, statul social contemporan) și se poate concepe și un stat minimal care să nu fie un stat de drept (cum era, din punctul de vedere al sferei economice, Leviathanul hobbesian, definit în același timp ca stat absolut în deplinul sens al cuvîntului și liberal în economie). În vreme ce statul de drept se opune statului absolut înțeles ca *legibus solutus*, statul minimal se opune statului maximal: trebuie spus, așadar, că statul liberal se afirmă în lupta împotriva statului absolut, în apărarea statului de drept, și împotriva statului maximal, în apărarea statului minimal, chiar dacă cele două mișcări de emancipare nu coincid întotdeauna din punct de vedere istoric și practic."

Limitarea puterilor reprezintă esența statului de drept. Cum expresia aceasta nu este însă folosită doar de către liberali, gînditorul italian distinge cele trei sensuri principale ale ei:

„Prin stat de drept se înțelege, în general, un stat în care puterile publice sînt reglementate de norme generale (legile fundamentale sau constituționale) și trebuie să fie exercitate în cadrul legilor care le reglementează, cu

excepția dreptului cetățeanului de a recurge la un judecător independent, pentru a cere recunoașterea și pedepsirea abuzului și a excesului de putere. Înțeles astfel, statul de drept respectă vechea doctrină, ce-și are originea la clasici și a fost transmisă prin doctrinele politice medievale, a superiorității guvernării legilor asupra guvernării oamenilor, conform formulei lui Henri Bracton *lex facit regem*; doctrina a supraviețuit chiar și în perioada absolutismului, cînd maxima lui Ulpianus *princeps legibus solutus* a fost înțeleasă în sensul că suveranul nu era subiectul legilor pozitive pe care el însuși le emana, ci numai subiect al legilor divine sau naturale și al legilor fundamentale ale domniei. De altfel, atunci cînd se vorbește despre stat de drept în cadrul doctrinei liberale a statului, trebuie adăugată definiției tradiționale o specificare ulterioară: constituționalizarea drepturilor naturale sau, altfel zis, transformarea acestor drepturi în drepturi protejate din punct de vedere juridic, adică în drepturi pozitive. În doctrina liberală, statul de drept presupune nu numai subordonarea puterilor publice de orice nivel legilor generale ale țării, ceea ce este o limită pur formală, ci și subordonarea legilor limitei materiale a recunoașterii anumitor drepturi fundamentale recunoscute prin Constituție și deci, în principiu, «inviolabile» (acest adjectiv se găsește în articolul 2 al Constituției italiene). Din acest punct de vedere, se poate vorbi despre stat de drept în sensul tare, pentru a-l distinge de statul de drept în sensul slab, care este statul ne-despotic, condus nu de oameni, ci de legi, și de statul de drept în sensul foarte slab, care este acela kelsenian, conform căruia, odată instituită ordinea juridică a statului, orice stat e stat de drept. (În acest ultim sens, noțiunea însăși de stat de drept pierde orice semnificație.)"

În interpretarea lui Bobbio, sensul tare al statului de drept este cel asumat de către liberali, care îl asociază, de altfel, cîtorva instrumente politico-constituționale:

„Din statul de drept în sensul tare al termenului, care este propriu doctrinei liberale, fac parte toate acele mecanisme constituționale care împiedică și opresc exercițiul arbitrar și ilegitim al puterii și împiedică sau descurajează abuzul acesteia sau exercițiul său ilegal. Dintre aceste mecanisme, cele mai importante sînt:

controlul puterii executive de către puterea legislativă, sau, mai exact, controlul guvernului, căruia îi revine puterea executivă, de către Parlament, căruia îi aparține în ultimă instanță puterea legislativă și de orientare politică;

eventualul control al Parlamentului, în exercițiul puterii legislative ordinare, de către o curte jurisdicțională care să judece constituționalitatea legilor;

o autonomie relativă a tuturor formelor și nivelurilor guvernării locale față de guvernarea centrală;

o magistratură independentă de puterea politică."[71]

În ceea ce privește limitarea funcțiilor statului, Bobbio considera că ea privește două mari domenii: sfera religioasă (sau spirituală) și sfera economică. Într-o perspectivă istorică, limitarea funcțiilor statului a însemnat emanciparea treptată a individului de sub tutela statului în aceste două orizonturi ale acțiunii. „Sfîrșitul statelor confesionale și formarea statului neutru și agnostic în privința credințelor religioase", respectiv „sfîrșitul privilegiilor și obligațiilor feudale și dobîndirea libertății de a dispune de bunuri și a libertății schimbului" sînt cele două mari dosare ale istoriei statului liberal ca stat cu funcții restrînse.[72]

Trebuie precizat însă că expresia *stat minimal* desemnează în genere doar cel de-al doilea aspect al limitării funcțiilor statului indicat de Bobbio (limitarea funcțiilor economice ale statului) și mai puțin transformarea statului într-o instanță neutră din punct de vedere religios, într-o instanță care, cu alte cuvinte, nu mai deține monopolul asupra opiniei. Mai mult decît atît, se poate observa că,

dacă statul de drept în sensul tare a devenit o realitate a lumii occidentale de astăzi, dacă neutralitatea și agnosticismul religios al statului definesc de asemenea Occidentul matur, în schimb, idealul statului minimal în domeniul economiei a fost departe de a fi urmat în secolul al XX-lea. Dimpotrivă, așa cum remarca Bobbio, statul de drept occidental din zilele noastre este un stat social, adică o instanță a cărei implicare profundă în economie are rațiuni sociale.

Textele din această secțiune fac parte din:
Norberto Bobbio, *Liberalismo e democrazia*
© Franco Augeli Editore, 1991

Stat protector (Pierre Rosanvallon – 1981)

Un alt nume al statului social contemporan este *statul-providență*. Unii liberali de formație economică, precum Friedrich von Hayek sau Wilhelm Roepke, au făcut din denunțarea statului-providență un capitol esențial al reflecției lor: începînd din anii 1960, acest tip de stat i-a preocupat pe economiștii liberali mai mult chiar decît statul totalitar, întrucît statul-providență a fost considerat o formă de dominație mai subtilă și, în consecință, mai redutabilă și mai perversă decît dominația brutală a statului totalitar. Nu întîmplător Roepke numea statul social contemporan „stat subtotalitar"[73]: în lectura economiștilor, statul-providență este o modalitate indirectă și greu perceptibilă de a limita piața liberă, o ruptură dramatică de valorile economiei moderne, în ultimă instanță o negare a individualismului. Așa se explică și nostalgia economiștilor liberali contemporani pentru secolul al XIX-lea, care a întruchipat, în viziunea lor, idealul statului minimal sau non-intervenționist în economie, un simplu

„paznic de noapte", cum era numit – cu mult dispreț – de către adversarii săi din epocă.

O analiză care privilegiază însă perspectiva politică în dauna celei economice dă la iveală alte concluzii. Adoptînd o asemenea perspectivă, un istoric francez al ideilor liberale, Pierre Rosanvallon (n. 1948) a pus în evidență faptul că între statul liberal clasic și statul-providență există nu (doar) ruptură, ci (și) continuitate. Rosanvallon reamintește un fapt esențial, uitat în genere de economiștii liberali din secolul al XX-lea, și anume acela că, la origini, statul liberal a fost gîndit ca un stat protector. Astfel, reflecția pe care Pierre Rosanvallon o consacră apariției statului-providență dezvăluie nu numai resorturile unei paradoxale înrudiri, ci și inima tradiției intelectuale a statului liberal, adică ideile-forță ale lui Thomas Hobbes și John Locke despre stat și individ:

„Ipoteza mea este că nu putem înțelege dinamica statului-providență dacă facem o lectură istorică prea *scurtă*. Prin *lectură scurtă* înțeleg situarea dezvoltării statului-providență în contextul evoluțiilor capitalismului și ale socialismului din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Nu lămurim mare lucru dacă vedem în statul-providență doar un *ersatz* de socialism, un amestec de capitalism și socialism definitoriu pentru social-democrație, respectiv o mișcare compensatorie destinată să corecteze dezechilibrele economice și sociale ale capitalismului. Într-adevăr, în ambele cazuri, dinamica statului-providență e redusă la cea a capitalismului. În acest fel, problema e doar amînată, nu rezolvată. Enigma își schimbă obiectul, dar acest obiect e la fel de greu de sesizat ca și primul. Iată de ce atît teoria marxistă, cît și cea liberală eșuează în înțelegerea evoluției statului-providență.

Căci nu capitalismul, cu contradicțiile sale interne și logica sa, cu lupta de clase care îl însoțește, oferă cheia în-

țelegerii resortului statului-providență. În altă parte trebuie căutat, și anume în evoluția însăși a statului-națiune modern. Ipoteza mea e precizată de următoarele două afirmații:

Statul-providență din secolul al XX-lea reprezintă o aprofundare și o extindere a statului protector *clasic*.

Statul protector este forma politică specifică statului modern.

Aceste două afirmații trebuie precizate. Statul modern, așa cum e gîndit și creat între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea se definește ca stat protector, distingîndu-se astfel de toate formele politice anterioare de suveranitate. Să luăm două exemple de formulare a acestei modernități, *Leviathanul* lui Hobbes și *Al doilea tratat de cîrmuire* al lui Locke. Noul stat, a cărui arhitectură intelectuală o elaborează cei doi autori este întemeiat pe realizarea unei duble sarcini: producerea securității și reducerea incertitudinii. Pentru ei, a gîndi statul și a recunoaște dreptul indivizilor la protecție este unul și același lucru. Avem de-a face cu două momente ale unei afirmări unice. *Scopul Republicii este securitatea particularilor*, va spune Hobbes. Nașterea individului și cea a statului modern participă astfel la aceeași evoluție. Una nu poate exista fără cealaltă. Statul e cel care îl face pe individ să existe ca subiect, deci ca purtător de drepturi, pentru că statul își fixează ca țel să protejeze aceste drepturi; nu există stat protector în lipsa individului deținător de drepturi, nu există individ care să dețină aceste drepturi fără stat protector. Contractul social este cel care asigură legătura dintre aceste două momente instituind, așa cum afirmă în *Leviathan* Hobbes, «o putere comună, capabilă să-i apere pe oameni de atacul străinilor și de daunele pe care și le-ar putea aduce unii altora»."

Procesul nașterii statului protector înseamnă recunoașterea unor drepturi ale individului, dintre care două sînt esențiale:

„Primul drept al individului recunoscut ca subiect central al politicii este dreptul la viață. Individul acordă supunerea sau participarea sa, în funcție de diversele forme ale acestui contract social, contra unei garanții fundamentale: aceea de a fi protejat în integritatea sa fizică împotriva tuturor amenințărilor de violență internă. Trecerea de la starea de natură la starea civilă realizată prin intermediul statului constă în producerea păcii civile.

Dar această siguranță a indivizilor implică și recunoașterea și garantarea altui drept, cel de proprietate. «Într-adevăr – scria Hobbes – acolo unde nu există Republică, fiecare om se află într-un război perpetuu cu semenii săi: în asemenea condiții, orice lucru aparține celui care îl obține și îl păstrează cu forța, ceea ce nu e nici proprietate, nici comunitate, ci incertitudine.» Proprietatea este prelungirea, atributul indisociabil al individului. Ea îl definește și în același timp îl protejează. Pentru că ea constă în «determinarea a ceea ce e al meu, al tău și al lui», proprietatea limitează violența socială. Dreptul de proprietate reduce incertitudinea și produce securitate. În această privință, Locke va spune că «scopul capital și principal în vederea căruia oamenii se asociază în republici și se supun guvernărilor este conservarea proprietății lor». Acesta e soclul intelectual la care trebuie să ne raportăm pentru a înțelege resortul statului protector, al statului care produce securitate și reduce incertitudinile: statul modern nu poate fi gîndit decît ca stat protector."

Pentru a explica trecerea de la acest tip de stat la statul-providență, Rosanvallon introduce în discuție, în primul rînd, procesul democratizării, care a complicat sensul protecției:

„Statul-providență este mult mai complex decît statul protector. Funcția lui nu este doar aceea de a proteja

un lucru dobîndit (viața sau proprietatea), ci și de a acționa intervenind pentru redistribuirea veniturilor, pentru reglementarea relațiilor sociale, pentru asumarea unor servicii colective.

Trecerea de la statul protector la statul-providență poate fi văzută ca o dublă mișcare de radicalizare și de corecție.

Statul-providență trebuie înțeles, mai întîi de toate, ca o radicalizare, ca o extindere și o aprofundare a statului protector *clasic*. Această radicalizare începe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, sub influența mișcării democratice și egalitare. De pildă, articolul 21 din *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* afirma că «ajutoarele publice sînt o datorie sacră. Societatea le datorează cetățenilor nevoiași subzistența, fie dîndu-le de muncit, fie asigurînd mijloace de existență celor care nu pot munci». Drepturile economice și sociale apar în chip firesc ca o prelungire a celor civice. Dacă *adevăratul cetățean* nu poate fi decît proprietar, atunci este necesar ca toți cetățenii care nu sînt proprietari să fie făcuți *cvasiproprietari*, adică trebuie instituite mecanisme sociale care să le dea un echivalent pentru securitatea și siguranța pe care le garantează societatea. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea va deveni o evidență ceea ce spusese deja Locke: «conservarea proprietății este scopul guvernării și scopul oamenilor atunci cînd aceștia intră în societate; trebuie, prin urmare, să se admită ca oamenii să fie proprietari a ceva, căci altfel ei ar pierde, atunci cînd se asociază, chiar ceea ce voiau să dobîndească asociindu-se, o absurditate atît de grosolană încît nimeni nu ar îndrăzni să o susțină».

Mișcarea democratică nu va face altceva decît să revendice drepturile complete ale cetățeniei pentru toți indivizii: e vorba despre dreptul la sufragiu, dar și despre dreptul la protecție economică, indiferent că acesta va fi garantat de o proprietate reală sau de mecanisme care să se substituie efectelor proprietății. Aceasta este perspec-

tiva care ne îngăduie să înțelegem primele formulări ale dreptului la muncă, așa cum apar ele, de exemplu, în faimoasele rapoarte ale Comitetului pentru cerșetorie, instituit în 1790, de către La Rochefoucauld-Liancourt, în cadrul Constituantei. Programul preconizat atunci viza atît înmulțirea proprietarilor, prin muncă și mai ales prin vînzarea bunurilor naționale, cît și crearea unor mecanisme de asistență publică pentru nevoiași. Textele Convenției vor merge, desigur, mai departe, așa cum ne putem da seama citind raportul Barrère din 11 mai 1794: «Într-o Republică bine ordonată, fiecare cetățean dispune de o proprietate, iar milostenia nu distruge curajul; aristocrația deghizată în milă publică nu duce la servitute, numele de cerșetor nu e cunoscut, și doar Republica poate pune în aplicare marea lege a binefacerii universale, prin regulamente înțelepte și printr-o economie rațională. Da, vorbesc aici despre drepturile lor pentru că, într-o democrație care se organizează, totul trebuie să tindă către scutirea fiecărui cetățean de nevoia elementară, prin muncă, dacă el e în stare de a munci; prin educație, dacă e copil; prin ajutor, dacă e invalid sau în vîrstă. Să nu uităm niciodată că cetățeanul unei Republici nu poate face nici măcar un pas fără a merge pe teritoriul său, pe proprietatea sa.» Republicanii progresiști de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ca și artizanii sistemului de securitate socială creat în 1945 nu vor spune altceva. Iată în ce sens statul-providență nu este decît o extindere și o prelungire a statului protector. Desigur, nu în sensul că ele ar avea aceeași formă sau că s-ar sprijini pe aceleași instituții, ci întrucît se întemeiază pe o reprezentare identică a individului și a raporturilor sale cu statul."

Există totuși două elemente care marchează foarte clar sau, mai exact, care produc diferențierea statului protector clasic de statul-providență, primul dintre ele fiind legat de reprezentarea pe care societatea o are despre sine:

„Primele teorii ale statului sînt întemeiate pe o reprezentare organică a societății și a statului: acestea sînt gîndite sub forma *corpului*, a corpului politic și a corpului social, care se întreține în mod intim, primul fiind în același timp forma de ansamblu și capul celui de-al doilea. Modalitățile de exprimare a solidarității care corespund acestei reprezentări sînt în mod necesar concepute ca fiind încorporate în densitatea corpului social, ca încastrate în relațiile sociale cele mai elementare: vecinătatea, familia, parohia. Afirmarea individului pe care se întemeiază inițial statul modern este esențialmente filozofică și politică. Formarea progresivă a unei reprezentări extinse a individului, în dimensiunea sa economică și socială, va avea loc sub presiunea economiei politice. De aici va rezulta o reprezentare mai *biologică* a societății, cea a *societății de piață*. Dezvoltarea statului protector în stat-providență corespunde, în această perspectivă, unei necesități de a corecta și de a compensa efectele unei anumite *dez-încastrări* sociale, pentru a relua limbajul lui Karl Polanyi. Pe scurt: *trecerea de la statul protector la statul-providență traduce, la nivelul reprezentărilor statului, evoluția în care societatea încetează să se gîndească pe sine ca un corp pentru a se concepe ca o piață*."

Un al doilea element trebuie, în opinia lui Rosanvallon, luat în seamă. Este vorba despre „marea mișcare de laicizare politică modernă", care produce efecte în locuri neașteptate. Chiar expresia stat-providență – mai precis: *Etat-providence* (folosită deja în anii 1865, de autori ca Emile Ollivier sau Emile Laurent) sau *Wohlfahrstaat* (creație a așa-numiților „socialiști de catedră" Wagner, Schaeffle, Schmoller în anii 1870) sau *welfare state* (termen apărut în Anglia în anii 1940) – suportă această influență, căci statul este erijat într-un fel de providență. Rosanvallon precizează:

„Statul-providență exprimă ideea de a substitui incertitudinii providenței religioase certitudinea providenței statale. În acest sens, el este statul care își desăvîrșește secularizarea, transferînd între prerogativele sale obișnuite binefacerile aleatoare pe care pînă atunci doar puterea divină era considerată aptă să le împartă. Statul-providență își fixează drept sarcină să compenseze *hic et nunc* inegalitățile de natură sau nenorocirile sorții. El este ultimul cuvînt al statului laic: după ce statul protector și-a afirmat suveranitatea emancipîndu-se de domeniul religios, statul-providență șterge ultimele urme ale acestuia, integrîndu-l. Imprevizibilităților milei și providenței le succed regularitățile statului."

Rosanvallon consideră că Hobbes a anticipat acest fenomen atunci cînd scria că „întrucît mulți oameni devin, în urma unor împrejurări inevitabile, inapți să își satisfacă nevoile prin muncă, ei nu trebuie abandonați milei unor persoane private; legile Republicii trebuie să rezolve problema, în măsura impusă de necesitățile naturii. Într-adevăr, la fel cum un individ e lipsit de milă dacă nu se preocupă de invalizi, tot astfel e lipsit de milă suveranul unei Republici care îi va expune hazardului unei mile atît de nesigure." La rîndul lui, Adam Smith a lucrat cu un sens ambiguu al providenței, mai cu seamă în *Teoria sentimentelor morale*, unde întîlnim, în opinia lui Rosanvallon, atît un sens „religios și artificialist" al providenței, cît și unul „mecanic". Ambiguitatea aceasta nu este lipsită de importanță, ea fiind de fapt solidară cu evoluția conceptului de „mînă invizibilă", fapt care-l determină pe Rosanvallon să distingă între „două reprezentări paralele: piața-providență și statul-providență". În fine, autorul francez explică în ce fel s-a trecut de la reprezentarea teoretică a statului-providență la practicile asociate acestuia, atît de diferite de funcționarea inițială a statului liberal ca protector al vieții și proprietății individuale:

„Mișcarea istorică a căpătat substanță prin punerea la punct a tehnicilor de asigurare. Statul protector (de siguranță) va putea deveni astfel un stat-providență (de asigurare). De altfel, judecate din acest punct de vedere, mecanismele asigurării nu le contrazic pe cele ale mîinii invizibile. La limită, tehnologia asiguratoare nu e decît un complement, o variantă a mîinii invizibile. În ambele cazuri, e vorba despre producerea unei ordini globale întemeiate exclusiv pe urmărirea intereselor personale. Asigurarea, la fel ca și mîna invizibilă, produce aceleași efecte ca o *bunăvoință certă*: fiecare, atunci cînd se asigură, nu se gîndește decît la interesul său, ceea ce rezultă fiind o finanțare colectivă a accidentelor individuale.

Această transformare este legată de descoperirea legilor matematice ale statisticii, care îngăduie pur și simplu conceperea dominației imprevizibilului. La originea acestei schimbări fundamentale se află lucrarea *Ars conjectandi* a lui Bernoulli, care afirma că «probabilitatea e un grad de certitudine». O afirmație cu o influență considerabilă, căci, plecînd de la ea, totul poate fi practic schimbat. Statul-providență devine realmente posibil din punct de vedere tehnic: de-acum, el poate administra riscurile și imprevizibilitățile cu aceeași ușurință cu care guvernează regularitățile deja obișnuite. De la tratatul *Despre modul de raționare în jocurile de noroc* al lui Huygens la *Matematica socială* a lui Condorcet, de la lucrările lui Moheau la cele ale lui Quételet, tehnica gestionării riscurilor și dominarea statistică a hazardului deschid noi perspective, a căror intuiție o avea deja Bernoulli atunci cînd elabora proiectul aplicării descoperirilor sale științifice în chestiunile civile, morale și politice. Pe scurt: ideea de probabilitate statistică a făcut practic posibilă și teoretic imaginabilă integrarea ideii providenței în stat. Statul-providență e odrasla tehnicilor moderne de asigurare."[74]

Mai este statul-providență unul liberal? Într-o lectură economistă, răspunsul este, cu certitudine, negativ. În schimb, într-o lectură politică, răspunsul depinde de acceptarea noului sens dat protecției și de redefinirea, pe această bază, a unor mecanisme de funcționare a instituțiilor tradiționale ale statului liberal.

Textele din această secțiune fac parte din:
Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*
© Editions du Seuil, 1981

Dificultatea contractului social
(JEAN-JACQUES ROUSSEAU – 1762)

Definirea protecției pe care o furnizează statul modern nu a fost însă niciodată simplă. În primul rînd, datorită felului în care e gîndită asocierea indivizilor, adică reunirea lor în comunitatea socială și participarea lor politică.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a exprimat această dificultate în maniera cea mai radicală, pentru că el a fost cel mai riguros individualist dintre filozofii moderni. Găsim la Rousseau toate elementele enumerate de către Rosanvallon ca tipice pentru originile intelectuale ale statului modern: atît termenul protecție, cît și reprezentarea societății ca un corp intervin în discursul filozofului francez. Dar Rousseau problematiza atît protecția, cît și reprezentarea socială, vrînd parcă să împingă pînă la ultimele consecințe datele viziunii moderne.

În capitolul al VI-lea din prima parte a *Contractului social*, el pleacă de la un *topos* banalizat deja în gîndirea politică europeană, și anume de la experiența-limită a părăsirii stării de natură; Rousseau interpretează însă această experiență sub semnul dramei, căci omenirea abandonată naturii pare a risca să apuce calea pierzaniei, iar soluția

care se întrevede e oarecum pur mecanică, constînd într-o banală agregare de forțe:

„Presupun că oamenii au ajuns în acel punct în care obstacolele ce dăunează conservării lor în starea de natură sînt mai puternice, prin rezistența lor, decît forțele pe care fiecare individ le poate folosi pentru a rămîne în această stare. În aceste condiții, starea primitivă nu mai poate subzista, căci specia umană s-ar pierde dacă nu și-ar schimba modul de a fi.

Cum însă oamenii nu pot să zămislească noi forțe, ci doar să le unească și să le dirijeze pe cele care există, ei nu au alt mijloc pentru a se conserva decît să formeze prin agregare o sumă de forțe care să poată înfrînge rezistența obstacolelor stării de natură, să pună în joc aceste forțe printr-un singur mobil și să le facă să acționeze în chip concertat.

Această sumă de forțe nu se poate naște decît prin participarea mai multora. Dar cum forța și libertatea fiecărui om sînt primele instrumente ale conservării sale, cum anume le va angaja el fără să-și dăuneze sieși și fără a neglija grija pe care și-o datorează?"

Rousseau nu ezită să califice această întrebare drept o „dificultate" și enunță miza ei politică – miza contractului social și a clauzelor sale – în termeni rămași celebri:

„Problema fundamentală la care răspunde contractul social este găsirea unei forme de asociere care să apere și să protejeze cu toată forța sa comună persoana și bunurile fiecărui asociat și prin intermediul căreia fiecare, unindu-se cu toți, să nu se supună totuși decît sieși, rămînînd la fel de liber ca mai înainte.

Clauzele acestui contract sînt atît de mult determinate de natura actului încît cea mai mică modificare le-ar ză-

dărnici și le-ar anula efectele; iată de ce, chiar dacă ele nu au fost poate niciodată enunțate în mod formal, clauzele sînt pretutindeni aceleași, peste tot admise în mod tacit și recunoscute, pînă în clipa în care, prin violarea pactului social fiecare revine la primele drepturi și își regăsește libertatea naturală, pierzînd-o însă pe cea convențională la care ajunsese renunțînd la prima."

La fel ca și Hobbes, Rousseau considera că prevederile contractului pot fi rezumate, și el vedea în acest procedeu o ocazie pentru a fixa sensul protecției statale. Dar dacă Hobbes esențializa contractul sub forma preceptului biblic „ce ție nu-ți place altuia nu-i face"[75], Rousseau preferă un rezumat mult mai abstract, care indică nu sensul moral al asocierii în vederea protecției, ci o condiție strict formală din perspectiva logicii sociale. Această condiție, ca și comentariile rousseauiste care o însoțesc, adaugă dramatizării inițiale un element care, în unele lecturi ale textului, a părut să anunțe... totalitarismul sau societatea totalitară[76], dar care, la drept vorbind, nu face decît să semnaleze cu forță sporită dificultatea construirii contractului social și a unui stat limitat:

„Clauzele se reduc, desigur, la una singură, și anume la alienarea totală a fiecărui asociat, împreună cu toate drepturile sale, față de întreaga comunitate; căci, în primul rînd, cum fiecare se dă în întregime, condiția este egală pentru toți și, de aceea, nimeni nu are interesul să o facă oneroasă pentru ceilalți.

În plus, întrucît alienarea se face fără rezerve, uniunea este într-atît de perfectă cît poate fi și nici un asociat nu mai are ceva de reclamat. Căci dacă particularii ar păstra unele drepturi, cum nu există nici un superior comun care să se pronunțe între particulari și public, fiecare ar fi într-o anumită privință propriul său judecător și ar pretin-

de curînd să fie judecător în toate; în aceste condiții, starea de natură ar subzista și asocierea ar deveni în mod necesar fie tiranică, fie zadarnică.

În fine, întrucît fiecare se dă tuturor, el nu se dă nimănui și cum nu există nici un asociat asupra căruia să dobîndim un drept pe care să nu-l și cedăm în ceea ce ne privește, cîștigul e echivalent cu tot ceea ce se pierde și plusul de forță dobîndită ne îngăduie să conservăm ceea ce avem.

Dacă îndepărtăm din pactul social ceea ce nu ține de esența sa, atunci vom descoperi că el se reduce la următorii termeni: fiecare din noi pune în comun propria persoană și întreaga sa putere, sub suprema direcție a voinței generale, și primim în corp fiecare membru ca o parte indivizibilă a întregului."

Textul rousseauist despre esența contractului social se încheie într-o notă foarte diferită, ca un articol de dicționar sec, care definește rezultatele pactului social sub semnul unei reprezentări detaliate a corpului, în care intervin vocea, viața și voința persoanei publice:

„În locul persoanei particulare a fiecărui contractant, acest act de asociere produce un corp moral și colectiv compus din tot atîția membri cîte voci are adunarea, corp care își dobîndește prin același act unitatea, *eul său comun*, viața și voința sa. Persoana publică formată în acest fel prin uniunea tuturor celorlalte căpăta în trecut numele de *cetate* și acum e numită *republică* sau *corp politic*; acest corp e numit, de către membrii săi, *stat*, atunci cînd e pasiv, *suveran*, atunci cînd e activ și *putere*, atunci cînd e comparat cu cele asemenea lui. În ceea ce-i privește pe asociați, ei capătă colectiv numele de *popor*, iar în particular se numesc *cetățeni*, atunci cînd participă la autoritatea suverană, respectiv *supuși*, atunci cînd se supun legilor statului. Acești termeni sînt adeseori confundați și sînt luați

unul în locul celuilalt, însă e suficient să știi să-i distingi atunci cînd sînt folosiți cu toată precizia."[77]

Rousseau nu ar fi insistat asupra acestor detalii, aparent pur lingvistice, dacă predecesorii săi contractualiști nu ar fi produs mai multe confuzii. De altfel, într-o notă anexată acestui capitol, Rousseau scria, cu vanitatea sa obișnuită, că „nici un autor francez nu a înțeles adevăratul sens al cuvîntului cetățean", iar „sensul cuvîntului cetate aproape că s-a pierdut la moderni"[78]. În *Leviathan*, Hobbes numise totuși rezultatul contractului social, la fel cum o va face și Rousseau, „Republică" sau „civitas"[79], dar e adevărat că demonstrația sa părea confuză întrucît societatea și statul luau naștere simultan; altfel spus, *pactum associationis* și *pactum subjectionis* coincideau, fapt care părea să ducă inevitabil la o guvernare absolutistă. Pe de altă parte, chiar dacă, spre deosebire de Hobbes, Locke refuza posibilitatea ca indivizii care se asociază într-un corp politic să aibă drept scop constituirea unei forme politice absolutiste și chiar dacă societatea economică se năștea, în viziunea sa, înaintea celei politice[80], el nu distingea suficient de clar între societatea politică (înțeleasă ca ordine existențială) și stat (înțeles ca instrument). Acest fapt introducea o nefericită ambiguitate, de care Locke părea să fie totuși conștient, căci el înțelegea să precizeze că starea civilă (sau politică) se poate întoarce la starea de natură, atunci cînd forța e utilizată în afara ordinii de drept[81]. În aceste condiții, deși ordinea politică era destinată să garanteze proprietatea, ea era greu de definit.

Guvernarea ca rău necesar (Thomas Paine – 1776)

Thomas Paine (1737-1809) a separat radical statul de societate, tocmai pentru a atrage atenția asupra caracterului guvernării. Distincția propusă de el este multiformă,

căci Paine vorbea despre nevoi și răutate, despre fericire și vicii, despre protecție și răzbunare. Pentru autorul *Simțului comun*, deși scopul guvernării este – ca și în viziunea contractualiștilor – garantarea siguranței individuale, guvernarea este cel mult un rău necesar:

„Unii autori au confundat în așa măsură societatea cu guvernarea încît n-au făcut deloc sau aproape deloc deosebire între ele; în timp ce ele nu numai că sînt diferite, dar au și origini diferite. Societatea este produsul nevoilor noastre, iar guvernarea, al răutății noastre; prima promovează fericirea noastră în mod pozitiv, prin unificarea sentimentelor noastre, a doua în mod negativ, prin limitarea viciilor noastre. Una încurajează comunicarea, cealaltă creează deosebiri. Prima reprezintă un protector, a doua un răzbunător.

În orice stat, societatea este o binecuvîntare, pe cînd guvernarea, chiar în forma ei cea mai bună, este doar un rău necesar, iar în forma cea mai negativă – un rău de netolerat; pentru că atunci cînd suferim sau sîntem supuși *de către o guvernare* acelorași nenorociri ca și cele la care ne-am putea aștepta într-o țară *fără guvernare*, nefericirea ne este sporită de gîndul că noi înșine oferim mijloacele prin care ajungem să suferim. Guvernarea, ca și veșmintele, este semnul inocenței pierdute; palatele regilor sînt construite pe ruinele paradisului. Căci dacă impulsurile conștiinței ar fi urmate în mod clar, uniform și fără rezerve, omului nu i-ar trebui nici un alt legiuitor; însă pentru că lucrurile nu stau așa, el consideră necesar să renunțe la o parte din ceea ce se află în proprietatea sa pentru a oferi mijloacele necesare protejării celorlalți; și este îndemnat să facă acest lucru de către aceeași prudență care îl sfătuiește în oricare alt caz să aleagă dintre două rele pe cel mai mic. Drept care, siguranța fiind adevărata menire și adevăratul scop al guvernării, urmează în mod evident că oricare formă a sa care pare cel mai

probabil să ne asigure această siguranță, cu cele mai mici cheltuieli și cel mai mare beneficiu, este preferabilă tuturor celorlalte."

Principiul guvernării ca rău necesar e întemeiat pe o anumită imagine despre nașterea societății. Thomas Paine pleacă, la fel ca și Hobbes, Locke sau Rousseau, de la o viziune individualistă, de la ipoteza unor indivizi solitari. Dar, spre deosebire de cei trei autori citați, Paine considera că intrarea individului în societate este imediată, el putînd evita „staționarea" într-o stare de război. Paine înfățișa, de altfel, acest proces într-o perspectivă evoluționistă foarte banală, adică foarte credibilă:

„Pentru a dobîndi o idee clară și corectă asupra menirii și scopului guvernării, să ne imaginăm un mic număr de persoane aflate într-o regiune izolată a lumii, fără legături cu ceilalți; ei vor reprezenta deci primii oameni ai unei țări sau ai lumii. În această stare de libertate naturală, societatea va fi prima lor preocupare. O mie de motive îi vor îndemna spre aceasta; puterea unui om este atît de inegală în raport cu dorințele sale, și mintea sa atît de nepregătită pentru singurătate perpetuă, încît el este repede obligat să caute ajutorul și alinarea altcuiva, care, la rîndul său, are nevoie de același lucru. Patru sau cinci persoane laolaltă ar putea fi în stare să ridice un sălaș acceptabil în mijlocul unui ținut sălbatic, pe cînd un om singur ar putea să muncească întreaga viață fără să realizeze nimic; după ce ar tăia copacii, el nu i-ar putea transporta și nici ridica după ce i-a transportat; între timp, foamea l-ar îndemna să-și abandoneze munca, și fiecare nevoie diferită l-ar duce pe o cale diferită. Boala, sau chiar ghinionul, i-ar aduce moartea; căci, deși nici una n-ar fi mortală, ele l-ar lipsi de posibilitatea de a-și continua viața și l-ar reduce la o stare în care ar fi mai potrivit să se spună că se sfîrșește decît că moare.

În acest fel, necesitatea, asemenea forței gravitaționale, ar modela cu repeziciune emigranții nou-veniți într-o societate ale cărei binefaceri reciproce ar elimina și ar face inutile toate obligațiile legate de lege și guvernare, dacă ei ar rămîne perfect corecți unul față de celălalt; însă cum nimic în afara paradisului nu este imun la viciu, se va întîmpla inevitabil ca, pe măsură ce depășesc primele dificultăți ale emigrării, care îi unește în virtutea unei cauze comune, sentimentul datoriei și atașamentul lor reciproc vor începe să slăbească; iar această neglijență va duce la necesitatea stabilirii unei forme de guvernare care să suplinească lipsa de tărie morală.

Drept sediu le va putea servi un copac potrivit, sub ramurile căruia toată colonia se va putea aduna să delibereze în legătură cu treburile publice. Este mai mult decît probabil că primele lor legi vor avea doar titlul de *reglementări* și nu vor fi impuse prin nici o altă pedeapsă în afara disprețului public. În acest prim parlament, fiecare om va deține un loc în virtutea dreptului său natural."

Această societate politică primitivă evoluează însă în mod necesar către o guvernare în care legislativul este ales. Pentru Paine, membrii acestui legislativ trebuie să aibă aceleași interese ca și cei care i-au ales și să acționeze așa cum aceștia ar acționa *in corpore*; pentru a asigura aceste două condiții, singura soluție pare a fi ca alegerile să se țină o dată la cîteva luni:

„Pe măsură ce colonia se dezvoltă, problemele publice vor spori pe măsură, iar distanța la care membrii vor fi separați va face ca, pentru toți, faptul de a se întîlni în fiecare ocazie ca la început, cînd numărul lor era scăzut, locuințele lor la mică distanță, și problemele publice puține și neînsemnate, să fie neconvenabil. Aceasta le va atrage atenția asupra avantajului de a consimți ca partea

legislativă să fie asigurată de un număr de persoane selectate din întregul grup, despre care se presupune că au aceleași preocupări cu ale celor care i-au ales și care vor acționa în aceeași manieră în care ar acționa întregul grup dacă ar fi prezent. Dacă colonia se dezvoltă în continuare, va deveni necesară mărirea numărului de reprezentanți și pentru ca interesul fiecărei părți a coloniei să poată fi luat în seamă, se va considera că cel mai bine e să se dividă întregul în părți convenabil alese, fiecare parte trimițîndu-și propriul număr de membri; și pentru ca *aleșii* să nu-și găsească niciodată un alt interes decît cel al *alegătorilor*, prudența va găsi potrivită regula de a se organiza des alegeri, pentru că, de vreme ce aleșii pot în acest mod să se întoarcă și să se integreze din nou în grupul general al alegătorilor în cîteva luni, fidelitatea lor față de alegători va fi garantată prin gîndul înțelept de a nu-și tăia craca de sub picioare. Și cum acest schimb frecvent va stabili un interes comun în cadrul fiecărei părți a comunității, ei se vor sprijini reciproc în mod natural, și de acest lucru (nu de autoritatea regelui) depind *forța guvernării* și *fericirea celor guvernați*."[82]

Forța guvernării și fericirea celor guvernați: două nume ale aceluiași ideal. Statul liberal se va organiza în jurul său, mai precis, în vederea atingerii lor, dotîndu-se cu instituții. În viziunea lui Paine, pentru a fi legitimă, descrierea acestor instituții avea absolută nevoie de separarea dintre stat și societate.

Separația puterilor (MONTESQUIEU – 1748)

Cea mai celebră descriere a instituțiilor statului liberal se află într-o operă elaborată înainte de *Simțul comun* al lui Paine: autorul ei este Montesquieu (1689-1755), cel

care a așezat întreaga problematică a statului liberal sub semnul separației puterilor.[83]

Contextul în care este discutată această temă liberală devenită între timp instituție centrală a statului de drept este, de fapt, definirea libertății politice și a relației ei cu Constituția. Trebuie precizat că la Montesquieu, termenul Constituție are înțelesul de regim politic, și nu pe cel, foarte modern, de text fundamental, în care își găsește originea Dreptul.

Autorul *Spiritului legilor* constată, mai întîi, că sensul libertății politice este foarte divers, ea desemnînd atît posibilitatea răsturnării unui tiran, cît și pe cea de a-ți alege guvernanții, atît dreptul la violență, cît și guvernarea prin intermediul legilor proprii. Mai mult decît atît, arată Montesquieu, libertatea a fost asociată fiecărei forme de guvernare: cei care trăiesc în monarhie au atribuit-o monarhiei, cei care trăiesc în republică – republicii, cei care trăiesc în democrație – democrației. Pentru autorul francez, această parțialitate este suspectă. El încearcă să o corecteze, înainte de toate, propunînd o definiție generală a libertății, separată de orice formă de guvernare:

„Într-un stat, adică într-o societate în care există legi, libertatea nu poate consta decît în a putea să faci ceea ce trebuie să vrei și în a nu fi constrîns să faci ceea ce nu trebuie să vrei... Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile; iar dacă un cetățean ar putea face ceea ce legile interzic, el și-ar pierde libertatea, întrucît și ceilalți ar avea o asemenea putere."

Există, apoi, două condiții esențiale ale libertății politice. Una este exprimată de către Montesquieu în chip pozitiv: libertatea există doar acolo unde există moderație. Cea de-a doua condiție este exprimată negativ: libertatea există acolo unde nu se abuzează de putere, adică acolo

unde puterea limitează puterea. Cele două condiții sînt înfățișate ca învățături deduse din experiență:

„Libertatea politică nu există decît în guvernările moderate. Dar ea nu se află întotdeauna în statele moderate, ci doar în cele în care nu se abuzează de putere; o experiență eternă ne arată însă că orice om care are putere este înclinat să abuzeze de ea, pînă cînd dă în calea sa de obstacole. Oare cine ar fi crezut că virtutea însăși are nevoie de limite?

Pentru a nu putea abuza de putere, se cuvine ca lucrurile să fie în așa fel rînduite încît puterea să limiteze puterea. O Constituție poate fi astfel alcătuită, încît nimeni să nu fie constrîns să facă lucrurile la care legea nu-l obligă și să nu le facă pe cele pe care legea i le îngăduie."

Montesquieu realiza însă că, deși au un scop comun – și anume, conservarea –, regimurile diferă foarte mult prin scopurile lor secunde: astfel, Roma a căutat să-și extindă teritoriul, Sparta a avut drept scop războiul, China – liniștea publică, Polonia – independența fiecărui cetățean. În viziunea autorului francez, există și un stat care are drept scop libertatea: e vorba despre Anglia. Vorbind despre această excepție, Montesquieu e foarte polemic, căci el opune filozofilor antici care s-au ostenit să caute principiile libertății în chip teoretic propriul său efort de descoperire directă a libertății:

„Există în lume o națiune care are ca obiect al Constituției sale libertatea politică. Voi examina principiile pe care ea se întemeiază. Dacă sînt bune, libertatea se va reflecta în ele ca într-o oglindă.

Pentru a descoperi libertatea politică în Constituție, nu e nevoie de prea multă trudă. Dacă o putem vedea acolo unde ea există, dacă am găsit-o, de ce să o mai căutăm?"

În capitolul următor, intitulat „Despre Constituția Angliei", autorul expune rezultatele „anchetei sale de teren", vorbind despre trei puteri diferite, care trebuie să rămînă separate:

„În fiecare stat, există trei tipuri de puteri: puterea legislativă, puterea care execută ceea ce ține de dreptul public și puterea care execută ceea ce ține de dreptul civil.

Prin intermediul puterii legislative, principele sau magistratul face legi, pentru un timp oarecare sau pentru eternitate, și le corectează sau le abrogă pe cele care există deja. Prin cea de-a doua putere, el declară război sau încheie pacea, trimite sau primește ambasadorii, veghează la siguranță, previne invaziile. Prin intermediul celei de-a treia puteri, el pedepsește infracțiunile sau judecă litigiile dintre particulari. Vom numi această ultimă putere judecătorească, iar celeilalte îi vom spune pur și simplu puterea executivă a statului.

Libertatea politică a unui cetățean este acea liniște sufletească născută din convingerea fiecăruia despre propria siguranță; pentru ca această libertate să existe, se cuvine ca guvernarea să fie în așa fel rînduită, încît unui cetățean să nu-i fie teamă de alt cetățean.

Dacă puterea legislativă și cea executivă sînt reunite în mîinile aceleiași persoane sau ale aceluiași corp de funcționari, nu există libertate, căci te poți teme ca monarhul sau senatul să nu întocmească legi tiranice, pe care să le execute apoi în chip tiranic.

Tot astfel, nu există libertate acolo unde puterea de a judeca nu este separată de cea legislativă și de cea executivă. Dacă ea ar fi reunită cu puterea legislativă, atunci puterea asupra vieții și libertății cetățenilor ar fi arbitrară, întrucît judecătorul ar putea avea o forță de oprimare.

Totul ar fi pierdut dacă același om sau același corp de guvernanți – fie el al nobililor sau al poporului – ar exer-

cita aceste trei puteri: puterea de a face legi, puterea de a executa hotărîrile publice și puterea de a judeca infracțiunile sau litigiile dintre particulari."

Montesquieu exemplifică tezele anterioare contrapunînd cîteva cazuri din Europa și Asia:

„În majoritatea regatelor din Europa, guvernarea este moderată, deoarece principele, care deține primele două puteri, îi lasă pe supușii săi să o exercite pe cea de-a treia. În schimb, la turci, unde aceste trei puteri sînt reunite de către sultan, domnește un despotism înfiorător.

În republicile italiene, există mai puțină libertate decît în monarhiile noastre, deoarece aceste trei puteri fac corp comun. Iată de ce, pentru a se menține, guvernarea are nevoie de niște mijloace care sînt la fel de violente ca și guvernarea turcilor; stau dovadă inchizitorii de stat [din Veneția] și cutia în care delatorii își pot depune oricînd acuzațiile.

Care este condiția cetățeanului în aceste republici? Corpul de funcționari deține, ca executor al legilor, întreaga putere pe care și-a atribuit-o ca legislator. El poate distruge statul prin hotărîrile sale generale, și, întrucît deține și puterea de a judeca, el poate distruge orice cetățean, prin hotărîrile sale individuale.

În asemenea cazuri, puterea e unică și, chiar în absența pompei exterioare care însoțește un principe despotic, el e simțit în fiecare clipă.

Iată de ce principii care au dorit să devină despoți au început întotdeauna prin a reuni în mîinile lor toate magistraturile, și mai mulți regi din Europa și-au asumat toate funcțiunile însemnate din statul lor.

Sînt convins că aristocrația pur ereditară din republicile Italiei nu este același lucru cu despotismul din Asia. Numărul mare al funcționarilor îmblînzește uneori ma-

gistratura; și cum nobilii nu au întotdeauna aceleași intenții, apar diverse instanțe care se temperează reciproc. Așa, de pildă, la Veneția, *marele consiliu* se ocupă de legislație, *pregadi* de execuție, iar *tribunalele celor patruzeci* dețin puterea de a judeca. Din păcate, aceste instanțe diferite sînt formate din funcționari care provin din același corp, formînd astfel aproape o putere unică."

Întrebările despre organizarea puterilor – cui trebuie ele încredințate? în ce fel se cuvin a fi administrate? – îi îngăduie autorului francez formularea unora dintre principiile liberale care vor deveni clasice – supunerea față de legi, și nu față de judecători; coerența internă a legislației; echitatea tribunalelor –, chiar dacă detaliile amenajării lor practice s-au schimbat foarte mult:

„Puterea de a judeca nu trebuie încredințată unui senat permanent, ci se cuvine să fie exercitată de către persoane recrutate din corpul poporului [precum la Atena], în anumite perioade ale anului, așa cum indică legea, pentru a alcătui un tribunal care să funcționeze doar atîta timp cît este nevoie.

În acest fel, întrucît puterea de a judeca, atît de temută de către oameni, nu este legată nici de o anumită stare socială, nici de o anumită profesiune, ea devine, pentru a spune astfel, invizibilă și nulă. Oamenii nu îi mai au permanent pe judecători în fața ochilor și se tem de magistratură, nu de magistrați.

Este chiar necesar ca, în cazul unor acuzații grave, învinuitul să-și poată alege alți judecători decît cei impuși de lege sau măcar să poată recuza suficient de mulți judecători, astfel încît cei care rămîn să fie considerați ca fiind aleși de către el.

Celelalte două puteri ar putea fi încredințate mai curînd unor funcționari permanenți sau unor corpuri permanen-

te, întrucît ele nu sînt exercitate asupra vreunui particular; una dintre ele nu este altceva decît voința generală a statului, iar cealaltă, doar executarea acestei voințe generale.

Dar dacă tribunalele nu trebuie să fie permanente, hotărîrile din tribunale trebuie să fie atît de invariabile, încît să nu fie niciodată altceva decît un text precis de lege. Dacă ele ar fi o opinie personală a judecătorului, atunci oamenii ar trăi în societate, dar fără a ști cu precizie ce datorii au față de aceasta.

Se cuvine chiar ca judecătorii să fie de aceeași condiție cu acuzatul, sau egalii săi, pentru ca acesta să nu poată să creadă că a încăput pe mîna unor oameni care vor să-l nedreptățească.

Dacă puterea legislativă îi lasă puterii executive dreptul de a-i întemnița pe cetățenii care pot prezenta garanții asupra propriei persoane, atunci nu mai există libertate; excepție fac situațiile în care cetățenii sînt arestați pentru a răspunde fără întîrziere la o acuzație considerată de lege drept capitală; în acest caz, cetățenii sînt realmente liberi, întrucît ei nu sînt supuși decît puterii legii.

În schimb, atunci cînd puterea legislativă se consideră amenințată de o conjurație secretă îndreptată împotriva statului sau de vreo înțelegere tainică făcută cu dușmanii din afară, ea poate, pentru o perioadă scurtă și limitată, să îngăduie puterii executive să dispună arestarea cetățenilor suspecți, care în acest fel și-ar pierde libertatea pentru un timp, dar pentru a o păstra în veci.

Acesta este, de altminteri, singurul mijloc rațional de a compensa tiranica magistratură a *eforilor* și a *inchizitorilor de stat* ai Veneției, care sînt la fel de despotici."

Reprezentativitatea e justificată pe baza limitelor democrației directe, iar organizarea ei, plecînd de la ipoteza că ordinea locală e superioară celei naționale. Mai multe principii și concepte sînt deduse aici.

Astfel, pentru Montesquieu, trăsătura dominantă a reprezentanților este aceea că ei judecă mai bine decît poporul care sînt interesele publice. Autorul schițează, în același context, o idee care va deveni ulterior un principiu constituțional cheie: e vorba despre nulitatea mandatului imperativ. Pentru Montesquieu, poporul trebuie să participe doar la alegerea reprezentanților, nu și la executarea hotărîrilor, iar reprezentanții trebuie să se limiteze la elaborarea legilor, fără să ia decizii care cer intervenția lor practică:

„Deoarece într-un stat liber, fiecare om care e socotit a avea un suflet liber trebuie să se autoguverneze, ar trebui ca poporul reunit să dețină puterea legislativă; însă, cum acest lucru este cu neputință în statele mari și poate da naștere la multe inconveniente în cele mici, se cuvine ca poporul să facă prin reprezentanții săi tot ceea ce nu poate să facă el însuși.

Oricine cunoaște mult mai bine nevoile orașului său decît pe cele ale altor orașe, tot așa cum oricine judecă mai bine de ce îi sînt în stare vecinii decît ce pot face ceilalți compatrioți ai săi. De aceea, nu trebuie ca membrii corpului legislativ să fie luați din corpul națiunii, ci este bine ca, în fiecare așezare însemnată, locuitorii să-și aleagă un reprezentant.

Marele avantaj al reprezentanților este capacitatea lor de a discuta afacerile publice. Poporul nu este capabil să o facă, acesta fiind unul din marile inconveniente ale democrației.

Nu este necesar ca reprezentanții, care au primit de la cei care i-au ales o îndrumare generală, să mai capete de la aceștia și instrucțiuni pentru fiecare caz în parte, așa cum se întîmplă în dietele din Germania. Este adevărat că, în acest fel, cuvîntul deputaților ar fi în mai mare măsură expresia vocii națiunii, dar în același timp s-ar ajunge

la nesfîrșite tărăgăneli și fiecare deputat ar fi stăpînul tuturor celorlalți, iar în situațiile presante, întreaga forță a națiunii ar putea fi zădărnicită de un capriciu.

Așa cum spune pe bună dreptate dl Sidney, atunci cînd deputații reprezintă o stare, ca în Olanda, ei trebuie să dea socoteală celor care i-au ales; alta este situația în care ei sînt deputați ai unor burguri, ca în Anglia.

Toți cetățenii trebuie să aibă, în districtele lor, dreptul de vot pentru alegerea reprezentantului; sînt exceptați cei care se află într-o stare atît de joasă încît sînt considerați că nu au o voință proprie.

Majoritatea republicilor antice aveau un mare viciu: acela că poporul avea dreptul să ia hotărîri, care cereau însă o aplicare, lucru de care poporul nu este deloc capabil. Poporul nu trebuie să participe la guvernare decît alegînd reprezentanții, căci el este în stare de așa ceva. Căci, deși sînt puțini cei care cunosc cu precizie de ce sînt în stare oamenii, fiecare este totuși în măsură să știe, în genere, dacă alesul este mai luminat decît majoritatea celorlalți.

Corpul reprezentanților nu trebuie ales nici el pentru a lua vreo hotărîre care să presupună acțiunea – acesta fiind un lucru pe care nu l-ar putea face bine –, ci pentru a face legi sau pentru a constata dacă legile elaborate au fost aplicate așa cum trebuie; acesta e un lucru pe care corpul reprezentativ îl poate face foarte bine și pe care, de fapt, doar el îl poate face bine."

Impulsul democratic pe care Montesquieu pare să-l suporte este repede anihilat. Pentru autorul *Spiritului legilor*, votul nobililor nu trebuie să fie nicidecum egal cu cel al poporului; e nevoie chiar de două camere separate: una a reprezentanților poporului, cealaltă a reprezentanților nobililor. Aceasta din urmă este, de fapt, un moderator al relației executiv-legislativ, în condițiile în care puterea judecătorească este, ne spune Montesquieu, „oarecum in-

existentă". Dreptul de veto și ereditatea nobililor introduc constrîngeri suplimentare în alcătuirea corpului legislativ nobiliar:

„Într-un stat, există întotdeauna oameni care se disting prin naștere, prin bogății sau prin onoruri; dacă toți aceștia ar fi amestecați cu poporul și dacă ei nu ar avea decît un singur vot, ca și ceilalți, atunci libertatea comună ar fi pentru ei o robie; ei nu ar avea nici un interes să o apere, întrucît majoritatea hotărîrilor ar fi îndreptate împotriva lor. Participarea nobililor la elaborarea legilor trebuie să fie proporțională cu celelalte avantaje pe care ei le au în cadrul statului, lucru deplin posibil dacă nobilii alcătuiesc un corp care să aibă dreptul de a se împotrivi inițiativelor poporului, la fel cum poporul are dreptul de a se împotrivi inițiativelor lor.

În felul acesta, puterea legislativă va fi încredințată atît corpului nobililor, cît și corpului care va fi ales pentru a reprezenta poporul, fiecare reunindu-se și deliberînd separat, fiecare avînd vederi și interese aparte.

Dintre cele trei puteri despre care am vorbit, cea judecătorească este oarecum inexistentă. Nu rămîn decît două; acestea au nevoie de o putere regulatoare, care să le tempereze, foarte nimerită pentru un asemenea scop fiind partea corpului legislativ alcătuită din nobili.

Corpul nobililor trebuie să fie ereditar. El este ereditar, înainte de orice, prin natura sa; în plus, el trebuie să fie foarte interesat să-și păstreze prerogativele, odioase prin ele însele, dar care, într-un stat liber, se află mereu în primejdie.

Dar întrucît o putere ereditară ar putea fi împinsă să-și urmărească interesele particulare, dîndu-le uitării pe cele ale poporului, e necesar ca în problemele în care există un interes suprem de a o corupe – de pildă, în legile referitoare la perceperea impozitelor – această putere să nu

ia parte la legiferare decît prin dreptul său de veto, fără posibilitatea de a statua.

Numesc *posibilitate de a statua* dreptul de a porunci cu de la sine putere sau de a îndrepta ceea ce a poruncit altcineva. Numesc *drept de veto* dreptul de a anula o hotărîre luată de către cineva, așa cum puteau face tribunii la Roma. Și deși cel care are un drept de veto poate avea și dreptul de a aproba, într-un asemenea caz, aprobarea nu este altceva decît o declarație conform căreia el nu face uz de dreptul său de veto și de ceea ce decurge din acesta."

Relația executivului cu legislativul (singurele două puteri a căror deplină realitate e acceptată de către autor) ridică și ea probleme: pentru Montesquieu, executivul nu se poate afla decît în mîna unui monarh, iar legislativul nu trebuie reunit nici rar, nici permanent; executivul trebuie să controleze legislativul, dar nu și invers, căci membrii executivului au nevoie de imunitate:

„Puterea executivă trebuie să se afle în mîinile unui monarh, deoarece această parte a guvernării, care cere aproape în fiecare clipă o acțiune promptă, este mai bine administrată de unul decît de mai mulți, pe cînd ceea ce depinde de puterea legislativă este adesea mai bine rînduit de mai mulți decît de unul singur.

Dacă nu ar exista monarh și puterea executivă ar fi încredințată mai multor persoane provenite din corpul legislativ, atunci nu ar mai exista libertate, întrucît cele două puteri ar fi în acest caz reunite, aceleași persoane participînd uneori și, de fapt, putînd să participe mereu și la una, și la cealaltă.

Dacă o lungă perioadă de timp corpul legislativ nu s-ar întruni, atunci nu ar mai exista libertate. Căci din două una: ori nu s-ar mai lua nici o hotărîre legislativă, caz în care statul ar ajunge la anarhie; ori hotărîrile ar fi

luate de către puterea executivă, care ar deveni în acest fel absolută.

Ar fi inutil ca legislativul să fie întrunit în permanență, căci reprezentanții nu s-ar simți deloc comod și, în plus, ei ar da prea mult de lucru puterii executive, care nu s-ar mai preocupa de execuție, ci de apărarea propriilor prerogative și a dreptului său de a executa.

În plus, dacă legislativul ar fi permanent reunit, s-ar putea întîmpla ca el să nu fie schimbat decît prin înlocuirea deputaților decedați cu alții noi, caz în care, dacă legislativul ar fi corupt, răul ar fi fără leac. Dacă legislativul se schimbă, atunci poporul care are o părere proastă despre corpul legislativ aflat în funcțiune își pune speranța, pe bună dreptate, în următorul corp legislativ; în schimb, dacă s-ar menține același corp legislativ, poporul, o dată ce l-ar vedea corupt, nu ar mai aștepta nimic bun de la legile sale; într-o asemenea ipoteză, poporul ar fi cuprins de furie sau ar deveni apatic.

Corpul legislativ nu trebuie să se reunească din proprie inițiativă, întrucît un asemenea corp nu poate avea o voință decît atunci cînd este reunit; iar dacă legislativul nu s-ar întruni în întregul său, atunci nu s-ar putea spune care parte ar fi cu adevărat corpul legiuitor: cea care ar fi întrunită sau cea care nu ar fi întrunită. Iar dacă legislativul ar avea dreptul să se autosuspende, s-ar putea ca el să nu ia niciodată o asemenea decizie; așa ceva ar fi primejdios, dacă legislativul ar vrea să atace puterea executivă. De altfel, există momente convenabile și altele mai puțin convenabile pentru reunirea corpului legislativ: în consecință, este nevoie ca puterea executivă să fie aceea care stabilește momentul convocării legislativului și durata sesiunilor sale, ținînd seama de împrejurările de care are cunoștință.

Dacă puterea executivă nu are dreptul de a se opune inițiativelor corpului legislativ, acesta va fi despotic, căci

își va putea atribui toată puterea imaginabilă, anihilînd celelalte puteri.

În schimb, nu trebuie ca puterea legislativă să aibă, la rîndul ei, dreptul de a se împotrivi puterii executive, căci executivul are limite date de propria sa natură, fiind de aceea inutil să fie îngrădit; în plus, puterea executivă se exercită întotdeauna în situații care cer promptitudine. Puterea tribunilor romani avea tocmai viciul că înfrîna nu doar legiferarea, ci și execuția, fapt cu mari consecințe nefaste.

În schimb, dacă într-un stat liber puterea legislativă nu trebuie să aibă dreptul de a o frîna pe cea executivă, ea are dreptul și trebuie să aibă posibilitatea de a analiza în ce fel au fost executate legile pe care le-a făcut; în asta constă superioritatea acestei guvernări în raport cu cea din Creta și din Sparta, unde *cosmii* și *eforii* nu dădeau vreodată socoteală de administrația lor.

Însă, indiferent de această analiză care îi revine, corpul legislativ nu trebuie să aibă puterea de a judeca persoana, și în consecință, nici purtarea celui care execută legile. Persoana care face parte din executiv trebuie să fie imună, căci, fiind necesară statului pentru ca legislativul să nu devină tiranic, nu ar mai exista libertate, atunci cînd respectiva persoană ar fi acuzată sau judecată.

În acest caz, statul nu ar mai fi o monarhie, ci o republică lipsită de libertate. Cel care e învestit cu puterea executivă nu își face prost datoria decît dacă are consilieri răi, care urăsc legile ca miniștri, deși ele îi ocrotesc ca oameni; acești consilieri pot fi cercetați și pedepsiți."

Asocierea puterii judecătorești cu cea legislativă este interzisă, exceptînd cîteva situații:

„Cu toate că, în genere, puterea judecătorească nu trebuie să fie asociată cu vreo parte a puterii legislative, există

trei excepții de la regulă, bazate pe interesul particular al celui care urmează să fie judecat.

Cei mari sînt întotdeauna expuși invidiei, motiv pentru care dacă ar fi judecați de popor, ar putea fi în primejdie și nu s-ar bucura de privilegiul pe care îl are și cel mai neînsemnat cetățean al unui stat liber, acela de a fi judecat de către egalii săi. Se cuvine deci ca nobilii să fie chemați nu în fața tribunalelor obișnuite ale națiunii, ci înaintea acelei părți a corpului legislativ alcătuite din nobili.

S-ar putea întîmpla ca legea, care e în același timp vizionară și oarbă, să fie, în anumite cazuri, prea severă. Judecătorii națiunii nu sînt însă, așa cum am spus, decît gura care rostește cuvintele legii, adică niște ființe lipsite de suflet care nu pot îmblînzi nici forța, nici severitatea legii. În consecință, acea parte din corpul legislativ care este, așa cum spuneam mai sus, în altă împrejurare, un tribunal necesar, va fi astfel și în cazul de față; autorității sale supreme îi revine sarcina de a îmblînzi legea în folosul legii înseși, pronunțîndu-se mai puțin sever decît spune legea.

S-ar mai putea, de asemenea, întîmpla ca un cetățean oarecare să violeze, în treburile publice, drepturile poporului și să comită niște crime pe care magistrații să nu poată sau să nu vrea să le pedepsească. În general, puterea legislativă nu poate însă să judece și cu atît mai puțin ar putea s-o facă în acest caz special, în care ea reprezintă partea interesată, adică poporul. În consecință, ea nu poate fi decît acuzatoare. Dar în fața cui își va rosti ea acuzația? Oare se va coborî ea, înfățișîndu-se în fața tribunalelor legii, care îi sînt inferioare și care, fiind alcătuite din oameni proveniți, la fel ca și ea, din popor, ar fi copleșite de autoritatea unui acuzator atît de important? Nu. Pentru a păstra demnitatea poporului și pentru a garanta siguranța individului, se cuvine ca partea din legislativ care reprezintă poporul să-și rostească acuzația în fața părții din legis-

lativ care reprezintă nobilimea, aceasta neavînd nici aceleași interese și nici aceleași pasiuni ca ea.

Iată în ce constă superioritatea acestei guvernări față de majoritatea republicilor antice, care aveau viciul de a face din popor și judecător, și acuzator.

Așa cum am afirmat, puterea executivă trebuie să ia parte la legiferare prin dreptul său de veto, căci în caz contrar ea ar fi deposedată foarte repede de prerogativele sale. În schimb, dacă puterea legislativă ia parte la execuție, atunci puterea executivă va fi și ea pierdută.

Dacă monarhul ar lua parte la legiferare prin dreptul de a statua, nu ar mai exista libertate. Dar cum el e silit totuși să participe la legiferare pentru a se apăra, trebuie să o facă prin dreptul de veto.

Cauza modificării guvernării la Roma a fost aceea că senatul, care deținea o parte din puterea executivă, și magistrații, care o dețineau pe cealaltă, nu aveau, precum poporul, drept de veto."

În final, Montesquieu își rezumă demersul consacrat separației puterilor și discută chestiunea impozitelor și cea a armatei:

„Iată care este structura fundamentală a guvernării care ne interesează. Corpul legislativ este alcătuit din două părți; una o va înlănțui pe cealaltă, căci fiecare are drept de veto asupra celeilalte. Amîndouă vor fi frînate de puterea executivă, care va fi, la rîndul ei, frînată de puterea legislativă.

Aceste trei puteri ar trebui să ajungă la un punct de echilibru sau la inacțiune. Dar cum mersul necesar al lucrurilor le obligă să funcționeze, ele vor fi nevoite să-și concerteze acțiunea.

Puterea executivă nu participă la cea legislativă decît prin dreptul său de veto și, de aceea, ea nu poate fi ames-

tecată în disputele publice. Nu este nevoie nici măcar ca ea să facă propuneri, deoarece, cum ea poate oricînd să respingă hotărîrile legislativului, le poate refuza și pe cele care, în opinia ei, nu ar fi trebuit să fie propuse.

În unele republici antice, unde poporul în întregul său participa la dezbaterile publice, era firesc ca puterea executivă să propună și să dezbată împreună cu el deciziile, căci altfel acestea ar fi fost extrem de confuze.

Dacă puterea executivă hotărăște să perceapă niște impozite fără a avea consimțămîntul poporului, atunci nu va mai exista libertate, deoarece, în acest fel, executivul joacă rolul legislativului în cea mai importantă chestiune.

Dacă puterea legislativă hotărăște – nu din an în an, ci o dată pentru totdeauna – în privința perceperii impozitelor, atunci ea riscă să-și piardă libertatea, deoarece puterea executivă nu va mai depinde de ea; iar atunci cînd cineva are un asemenea drept pentru totdeauna, e indiferent dacă îl are de la sine ori de la altul. La fel stau lucrurile dacă puterea legislativă hotărăște – nu din an în an, ci o dată pentru totdeauna – în privința armatelor de uscat și maritime, pe care ar trebui să le lase în grija puterii executive.

Pentru ca deținătorul puterii executive să nu poată oprima, se cuvine ca armatele care-i sînt încredințate să fie din popor și să aibă spiritul poporului, așa cum s-a întîmplat la Roma pînă în vremea lui Marius. Pentru ca lucrurile să stea așa, există doar două mijloace: fie toți cei folosiți în armată au o avere care le îngăduie să trăiască bine și sînt înrolați doar pentru un an, așa cum se făcea la Roma; fie, dacă există un corp de armată permanent, format din soldați ce provin din partea cea mai vulgară a națiunii, se cuvine ca puterea legislativă să îl poată desființa oricînd dorește; soldații trebuie să locuiască împreună cu cetățenii, nu într-o tabără separată, în cazărmi sau fortărețe.

După ce armata a fost alcătuită, ea nu trebuie să depindă direct de corpul legislativ, ci de puterea executivă, căci așa o cere natura lucrurilor: armata trebuie mai mult să acționeze decît să delibereze.

În general, oamenii apreciază mai mult curajul decît teama, mai mult acțiunea decît prudența, mai mult forța decît chibzuința. Armata va disprețui întotdeauna un senat și își va respecta ofițerii. Ea va ignora cu totul ordinele pe care i le va da un corp alcătuit din oameni pe care ea îi socotește niște fricoși și, ca atare, nedemni de a-i da comenzi. Iată de ce, dacă armata ar depinde exclusiv de corpul legislativ, guvernarea ar deveni militară. Iar dacă vreodată s-a întîmplat altfel, a fost vorba de împrejurări cu totul excepționale: să nu uităm că armata este întotdeauna împărțită, fiind alcătuită din mai multe corpuri, fiecare depinzînd de o provincie; să nu uităm, de asemenea, că toate capitalele au fortărețe foarte bune, putîndu-se apăra singure, fără a avea nevoie de staționarea unor trupe.

Olanda e mai sigură decît Veneția, căci ea poate îneca trupele care s-ar răzvrăti, lăsîndu-le să moară de foame. Trupele nu sînt așezate în orașe, acolo unde și-ar putea procura hrana, întreținerea lor fiind, în consecință, precară.

Dacă armata ar fi comandată de corpul legislativ, iar împrejurări speciale ar împiedica guvernarea să devină militară, ar exista totuși alte inconveniente; din două, una: ori armata va distruge guvernarea, ori guvernarea va slăbi armata.

Iar această slăbire va avea o cauză fatală, și anume slăbiciunea guvernării.

Cine citește admirabila lucrare a lui Tacitus despre obiceiurile germanilor, va vedea că de la aceștia au împrumutat englezii ideea guvernării lor politice. Acest admirabil sistem a fost găsit în păduri.

Întrucît toate lucrurile omenești au un sfîrșit, statul despre care vorbim își va pierde și el libertatea și va pieri. Roma, Sparta și Cartagina au pierit și ele. Anglia va pieri atunci cînd puterea legislativă va fi mai coruptă decît cea executivă."

Tonul profetic este abandonat în favoarea celui polemic. Căci Montesquieu reia teza de la începutul capitolului, de această dată referindu-se la Harrington, care nu și-a dat seama că libertatea se afla chiar sub ochii săi, nemaifiind nevoie de imaginarea ei:

„Nu-mi revine mie să examinez dacă englezii se bucură sau nu în momentul de față de această libertate. Mă mărginesc să afirm că libertatea este statornicită de legile lor: mai mult nu mă interesează.

În acest fel, nu vreau nicidecum să minimalizez celelalte guvernări, nici să susțin că libertatea politică extremă a Angliei trebuie să umilească acele națiuni care nu au parte decît de o libertate moderată. Oare cum aș putea spune așa ceva eu, care cred că excesul rațiunii nu e întotdeauna de dorit și că oamenii se împacă aproape întotdeauna mai bine cu căile de mijloc decît cu extremele?

În *Oceana*, Harrington a cercetat și el care e gradul cel mai înalt de libertate la care poate ajunge Constituția unui stat. Dar despre el se poate spune că n-a căutat această libertate decît după ce a trecut pe lîngă ea și că a zidit Calcedonia avînd țărmul Bizanțului chiar în fața ochilor."[84]

Așa cum a remarcat Pierre Manent, acestei descrieri a Angliei, mai exact a „anatomiei sau a staticii separației puterilor", Montesquieu îi adaugă, în capitolul al XXVII-lea al cărții a XIX-a din *Spiritul legilor*, o „fiziologie sau o dinamică", căci el vorbește acolo despre necesara apariție a unor „partide" legate de cele două puteri; mai precis, aces-

te partide sînt formate din partizanii puterii legislative și, respectiv, ai celei executive, această divizare a societății politice împiedicîndu-i pe cetățeni „să-și facă prea mult rău": avem de-a face aici, în mod paradoxal, cu o descriere a Angliei care „conține cu anticipație un rezumat extrem de exact al funcționării a două secole de regim reprezentativ"[85]. Montesquieu anunța astfel întîlnirea dintre liberalism și democrație.

Partea a V-a
DEMOCRAȚIA ȘI ADVERSARII EI

Tirania majorității (JOHN STUART MILL –1859)

Liberalismul și democrația au, de fapt, istorii diferite, așa cum a arătat Norberto Bobbio: în vreme ce liberalismul e o concepție tipic modernă întemeiată pe individualism, democrația este o formă de guvernare născută în Antichitate; în vreme ce liberalismul e un răspuns la exigența limitării puterii, democrația răspunde la exigența distribuirii puterii; în fine, dacă statul liberal clasic s-a născut în societăți în care participarea la guvernare era foarte restrînsă, criza lui este pusă, în genere, pe seama generalizării sufragiului universal.[86]

Întîlnirea dintre liberalism și democrație și reunirea lor în forma regimurilor politice occidentale din zilele noastre au fost posibile doar în urma unui proces intelectual care a urmat două mari direcții:

definirea unei formule democratice diferite de democrația directă a anticilor și

discreditarea tuturor adversarilor acestei democrații moderne susceptibili de a atenta la libertatea individului sau a societății.

Altfel spus: liberalismul nu a întîlnit democrația pe o cale dreaptă (dimpotrivă, mulți liberali ai secolului al XIX-lea erau, de pildă, adversari ai votului universal), ci pe o cale ocolită, și anume după ce a epuizat critica adversarilor democrației.[87]

John Stuart Mill (1806-1873) ilustrează foarte elocvent acest sinuos proces intelectual. În introducerea cărții sale *Despre libertate*, Mill preciza că tema reflecției sale nu este libertatea *voinței*, ci libertatea *civilă* sau *socială*, o chestiune veche, care ar fi divizat omenirea dintotdeauna. Regăsim aici urmele viziunii lui Constant, cel care a distins două mari concepții despre libertate în istoria lumii: libertatea antică și libertatea modernă, care erau, de fapt, echivalente cu democrația antică și democrația modernă, pentru că descriau două tipuri de suveranitate.[88]

Mill își începea, de altfel, eseul despre libertate cu evocarea distincției dintre antic și modern. Pentru el, libertatea antică era protecția împotriva tiraniei, care pleca de la ideea că puterea e cu necesitate un rău (nu un rău necesar!), iar cîrmuitorii niște adversari ai supușilor. Spre deosebire de Constant însă, Mill operează o radicală „modernizare" a istoriei antice, întrucît el vede în dobîndirea unor drepturi individuale, în limitarea puterii sau în principiul consimțămîntului notele specifice ale libertății grecilor și romanilor:

„Lupta dintre Libertate și Autoritate este cea mai izbitoare trăsătură a acelor părți din istorie cu care ne-am familiarizat mai întîi, în special în istoria Greciei, Romei și Angliei. Dar în vremurile vechi, această luptă se purta între supuși sau între anumite clase de supuși, pe de o parte, și Cîrmuire, pe de alta. Prin libertate se înțelegea protecția împotriva tiraniei conducătorilor politici. Se considera că, lăsînd la o parte unele cîrmuiri populare din Grecia, conducătorii s-au aflat neapărat într-o poziție antagonică față de poporul pe care-l conduceau. Ei erau reprezentați fie de un Cîrmuitor Unic, fie de un trib sau o castă conducătoare care își dobîndea autoritatea prin moștenire sau subjugare, autoritate a cărei menținere nu depindea, în nici un caz, de bunul plac al celor conduși; iar

supremația acestor conducători oamenii nu se încumetau, și poate că nici nu doreau, să o conteste, indiferent ce măsuri de precauție puteau fi luate împotriva exercitării ei opresive. Puterea lor era socotită ca un lucru necesar, deși, totodată, foarte periculos; ca o armă pe care ei puteau încerca să o folosească împotriva propriilor supuși la fel de bine ca și împotriva dușmanilor din afară. Pentru a preîntîmpina transformarea membrilor mai slabi ai comunității într-o pradă a nenumărați ulii, era necesar să existe o pasăre de pradă mai tare decît toate celelalte, care să fie împuternicită să le aducă la ascultare. Dar cum regele uliilor putea avea, întocmai ca și harpiile mai mărunte, înclinația de a da iama în rîndurile turmei, era indispensabilă o atitudine permanentă de apărare împotriva ciocului și ghearelor sale. De aceea, țelul patrioților era acela de a îngrădi puterea pe care cîrmuitorul trebuia lăsat să o exercite asupra comunității; și ei înțelegeau prin libertate tocmai această îngrădire. Două erau căile pe care se încerca obținerea ei. Cea dintîi, prin dobîndirea recunoașterii anumitor imunități, numite libertăți sau drepturi politice, a căror violare de către cîrmuitor era considerată ca o încălcare a datoriilor sale, astfel că, dacă violarea avea loc, o anume împotrivire sau chiar revolta generală deveneau justificate. Un al doilea mijloc, care, în genere, a fost folosit mai tîrziu, consta în statornicirea unor mijloace de control constituționale, care făceau din consimțămîntul comunității sau al unui organism oarecare, presupus a reprezenta interesele acesteia, o condiție necesară pentru unele dintre cele mai importante acte ale puterii cîrmuitoare. Primului dintre aceste două moduri de îngrădire puterea cîrmuitoare din cele mai multe țări europene a fost silită, într-o măsură mai mică sau mai mare, să i se supună. Nu tot așa s-a întîmplat cu cel de-al doilea; statornicirea acestuia ori, atunci cînd el exista într-o anumită măsură, statornicirea sa mai deplină a devenit pretutin-

deni țelul principal al tuturor celor ce iubeau libertatea. Și atîta vreme cît oamenii s-au mulțumit să combată un inamic prin intermediul altuia și să fie conduși de un stăpîn, cu condiția de a le fi garantată, mai mult sau mai puțin eficient, protecția împotriva tiraniei lui, aspirațiile lor nu au trecut dincolo de acest prag."

Vremurile moderne aduc o altă viziune despre relația guvernanților cu guvernații, și anume reprezentativitatea. Progresele reprezentativității au determinat însă, în viziunea lui Mill, un regres în privința limitării puterii, căci liberalismul european a neglijat inițial posibilitatea ca națiunea să se tiranizeze singură:

„Progresul realizat în viața socială a făcut să vină o vreme în care oamenii au încetat să mai considere ca fiind necesară, prin firea lucrurilor, constituirea cîrmuitorilor lor într-o forță independentă, avînd interese opuse celor ale supușilor lor. Lor le-a venit ideea că ar fi mult mai bine ca diferiții magistrați ai statului să fie slujbașii sau delegații lor, pe care să-i poată revoca oricînd doresc. Pe cît se părea, numai așa puteau avea siguranța absolută că nimeni nu va abuza de puterile cîrmurii în dezavantajul lor. Treptat, această nouă revendicare, de a avea conducători temporari, stabiliți prin alegeri, a devenit obiectul principal al străduințelor partidului popular, oriunde exista un asemenea partid; iar aceste străduințe au depășit, într-o măsură considerabilă, eforturile făcute anterior pentru a îngrădi puterea conducătorilor. Pe cînd se duceau lupte menite să asigure emanarea puterii conducătoare din alegerea făcută periodic de cei conduși, unii au început să considere că se acordase prea multă importanță îngrădirii puterii înseși. Aceasta (li se părea lor) fusese un remediu împotriva conducătorilor care aveau, de obicei, interese opuse celor ale poporului. Ceea ce se cerea

acum era ca toți conducătorii să se identifice cu poporul, ca interesele și voința lor să fie interesele și voința poporului. Națiunea nu avea nevoie să fie apărată împotriva propriei sale voințe. Nu exista temerea că ea s-ar putea tiraniza pe sine însăși. Conducătorii să fie efectiv răspunzători în fața națiunii, să poată fi prompt destituiți de ea, și atunci națiunea își poate permite să le încredințeze puterea, putînd ea însăși dicta felul în care urmează să fie folosită această putere. Puterea conducătorilor nu este nimic altceva decît puterea națiunii înseși, putere concentrată și adusă la o formă potrivită pentru a putea fi exercitată. Acest mod de a gîndi, sau poate mai curînd de a simți, a fost caracteristic pentru ultima generație a liberalismului european, generație în a cărei ramură continentală el predomină încă în mod vădit. Cei ce admit existența unor limite privitoare la ce îi este permis cîrmuirii să facă, lăsînd la o parte cazul acelor cîrmuiri care, socotesc ei, nici n-ar trebui să existe, se disting ca excepții strălucite printre gînditorii politici de pe continent. Un simțămînt similar ar fi putut prevala acum și în Anglia dacă împrejurările care l-au încurajat o vreme s-ar fi menținut neschimbate."

Mill analizează pericolul nelimitării puterii din perspectiva idealului democratic și respectiv a realizării sale. În acest scop, el reia unele din distincțiile propuse de Rousseau la finalul observațiilor despre rezultatul contractului social[89] și afirmă că poporul, înțeles ca voință a unei părți a corpului social, poate voi să oprime o altă parte a acestuia:

„Dar în cazul teoriilor politice și filozofice, întocmai ca și în cazul persoanelor, succesul dezvăluie defecte și slăbiciuni pe care eșecul ar fi putut să le ascundă observației noastre. Cîtă vreme cîrmuirea populară era doar un

vis sau era înțeleasă drept ceva ce a existat demult, în trecut, ideea că nu este nevoie ca oamenii să-și îngrădească propria putere asupra lor înșiși ar fi putut părea un adevăr axiomatic. Nici măcar unele anomalii trecătoare, cum au fost cele ale Revoluției franceze, nu au afectat neapărat această idee, căci, dintre ele, cele mai rele erau opera unui număr mic de uzurpatori și, în orice caz, țineau nu de mersul permanent al instituțiilor populare, ci de izbucnirile bruște și convulsive împotriva despotismului monarhic și aristocratic. Cu timpul, republica democratică a ajuns să ocupe o mare parte din suprafața pământului, făcîndu-și simțită prezența ca una dintre cele mai puternice participante la comunitatea națiunilor; iar cîrmuirea aleasă de popor și răspunzătoare în fața acestuia a devenit obiectul observațiilor și criticilor ce însoțesc orice stare de lucruri reală importantă. S-a constatat acum că expresii ca «autoguvernare» sau «puterea exercitată de popor asupra lui însuși» nu exprimă adevăratele stări de fapt. «Poporul» care exercită puterea nu este totdeauna unul și același cu poporul asupra căruia se exercită ea; și «autoguvernarea» de care se vorbește nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuși, ci a fiecăruia de către toți ceilalți. În plus, voința poporului înseamnă, practic, voința unei părți, care este cea mai numeroasă sau cea mai activă parte a poporului, a majorității, sau a acelora care au reușit să se facă recunoscuți drept majoritate; poporul, așadar, *poate* voi să oprime o parte a sa, iar precauțiile luate împotriva acestei oprimări sînt la fel de necesare ca și precauțiile luate împotriva oricărui alt abuz de putere. De aceea, nici atunci cînd deținătorii puterii sînt, în mod normal, răspunzători în fața comunității, adică în fața celui mai puternic grup din sînul ei, îngrădirea puterii cîrmuirii asupra indivizilor nu-și pierde nimic din importanță. Impunîndu-se în mod egal atît înțelepciunii gînditorilor, cît și înclinațiilor acelor clase importante din societatea europeană ale căror interese – reale sau numai

presupuse – sînt lezate de democrație, acest fel de a vedea lucrurile s-a statornicit fără nici o greutate; iar acum, în cadrul teoriilor politice «tirania majorității» este în general inclusă printre pericolele împotriva cărora societatea trebuie să vegheze."

Dacă, la fel ca și alte încarnări ale tiraniei, tirania majorității este un rău, ea aduce ceva nou, căci nu se rezumă la abuzurile funcționarilor, ci înrobește sufletele:

„Ca și alte forme de tiranie, tirania majorității a fost considerată la început și este considerată și astăzi, printre oamenii de rînd, ca un rău care acționează, în principal, prin actele autorităților oficiale. Dar gînditorii au observat că, atunci cînd tiranul este însăși societatea – societatea ca o colectivitate, în raport cu indivizii separați care o compun – mijloacele de a tiraniza nu se rezumă la actele pe care ea le poate realiza prin intermediul funcționarilor publici. Societatea poate aduce, și aduce efectiv, la îndeplinire singură propriile-i hotărîri; iar dacă ea emite hotărîri greșite, în locul celor corecte, sau dacă hotărăște acolo unde n-ar trebui să se amestece, ea exercită o tiranie socială mai înspăimîntătoare decît multe alte feluri de opresiune politică, deoarece, deși nu se bazează pe pedepse atît de grele, ea lasă mai puține portițe de scăpare, pătrunzînd mult mai adînc în viața oamenilor, pînă în cele mai mici amănunte, și robindu-le chiar și sufletele."

Mill consideră că protecția împotriva tiraniei majorității impune recunoașterea unui spațiu al independenței individuale, al securității private, chiar dacă limitele acestui spațiu nu pot fi descrise teoretic, ci trebuie negociate practic:

„Protecția împotriva tiraniei magistraților nu este de ajuns; este nevoie, de asemenea, de protecție împotriva

tiraniei atitudinii și opiniei dominante; împotriva tendinței societății de a impune, prin alte mijloace decît pedeapsa civilă, propriile sale idei și practici ca reguli de conduită obligatorii chiar și pentru cei care le dezaprobă; împotriva tendinței societății de a încătușa dezvoltarea, și, pe cît posibil, de a preveni formarea oricăror individualități care nu urmează căile ei, precum și de a constrînge orice personalitate umană să se modeleze după tiparul ei. Există o limită dincolo de care imixtiunea opiniei publice în sfera de independență a individului nu mai este legitimă: a găsi această limită și a o apăra împotriva oricărei încălcări este o condiție indispensabilă ca și protecția împotriva despotismului politic.

Dar, deși această idee nu va fi, după toate probabilitățile, contestată ca teză generală, chestiunea de ordin practic privind locul în care trebuie situată această limită – privind felul în care trebuie făcută acomodarea potrivită între independența individuală și îndrumarea socială – reprezintă un subiect în legătură cu care aproape totul rămîne abia de lămurit."[90]

Dacă negocierea practică a frontierei dintre privat și public a rămas una dintre problemele actuale ale liberalismului[91], în schimb, critica liberală a democrației antice și a adversarilor democrației moderne s-a schimbat radical în secolul al XX-lea. Acest fapt are o explicație: spre deosebire de epoca lui John Stuart Mill, în secolul al XX-lea, liberalismul a inclus o analiză a propriei sale dezvoltări și o rescriere a întregii istorii intelectuale premoderne. Liberalismul a devenit o filozofie politică bazată pe o lectură a istoriei filozofiei. Ceea ce distinge variantele de liberalism din secolul al XX-lea este, pînă la urmă, acuratețea acestui examen istoric și radicalitatea inovației.

Puterea poporului (KARL R. POPPER – 1988)

Karl R. Popper (1902–1994) a introdus în discursul liberal o temă cu adevărat nouă. În viziunea sa, marele adversar al democrației este chiar etimologia numelui său, care ascunde o gravă problemă morală. Autorul *Societății deschise* a reluat în detaliu lectura anticilor, dar, spre deosebire de Mill, care moderniza istoria grecilor atribuindu-i cîteva din descoperirile liberalilor englezi, Popper a afirmat tranșant că democrația nu a fost niciodată ceea ce filozofii greci au spus în genere despre ea, și anume o putere a poporului, căci această definiție e doar un răspuns la o întrebare naivă:

„Democrația pune probleme grave. Astfel de probleme au existat de la început și continuă să existe. Cele mai importante și mai dificile sînt problemele morale.

Una dintre aceste probleme care creează mereu confuzie și care, în aparență, e o problemă morală pur verbală este următoarea: «democrație» înseamnă «putere a poporului», ceea ce îi face pe mulți să creadă că acest termen are importanță pentru teoria formelor statale definite astăzi în Occident ca democrații.

Grecii au dat diferite nume diverselor forme de administrație statală, deoarece astfel își propuneau să vadă care din posibilele forme de guvernămînt este bună sau rea, preferabilă sau nefavorabilă. Astfel au fost definite patru tipuri de orînduire, în funcție de calitățile morale ale guvernanților. Această idee avea să fie apoi folosită de Platon și sistematizată după cum urmează:

1) Monarhia – domnia unui singur om bun și 2) forma sa falsificată, tirania – domnia unui singur om rău;

3) Aristocrația – domnia unor oameni puțini și buni și 4) forma sa falsificată, oligarhia – domnia unor oameni puțini și mai puțin buni;

5) Democrația – domnia poporului, a celor mulți, a mulțimii. *În acest caz*, conform lui Platon, există o *singură* formă, care este rea, deoarece printre cei mulți există mereu mulți oameni răi.

Astăzi este extrem de important să cercetăm problematica aflată la baza acestui sistem. Ne dăm seama că Platon pleacă de la o chestiune întru cîtva naivă: *cine* trebuie să conducă în stat? *cine* trebuie să exercite puterea dominantă?"

Deși afirmă că naivitatea lui Platon era, la limită, justificată în micile comunități politice ale Antichității, Popper constată că ea dăinuie peste veacuri, fiind, între altele, o sursă a gîndirii totalitare:

„Cu siguranță, această întrebare naivă se poate formula într-un stat mic, precum cetatea-stat ateniană, în care toate personalitățile importante se cunoșteau bine între ele. E demn de observat că, fără îndoială, la un nivel inconștient, chestiunea se află încă la baza dezbaterilor politice actuale. Marx și Lenin, Mussolini și Hitler, plus majoritatea oamenilor politici democrați, deseori fără să-și dea seama, reflectau neobosit asupra acestei idei extrem de personale. Iar atunci cînd formulau reguli generale, de obicei acestea nu erau decît răspunsuri la întrebarea «cine trebuie să conducă?» Răspunsul lui Platon era: «trebuie să conducă cel mai bun». Acesta era în mod clar un răspuns etic. Marx și Lenin răspundeau: «trebuie să conducă proletarii» (și nu capitaliștii, așa cum se întîmplă acum); și ei trebuie într-adevăr să conducă statul: trebuie să exercite o putere dictatorială! Aici elementul moral este oarecum ascuns, dar proletarii, cei buni, firește, trebuie să conducă în locul capitaliștilor răi.

Despre Hitler nu e nevoie să vorbesc. Răspunsul său este pur și simplu «eu». E clar că, asemeni predecesorilor

săi, el considera fundamentală întrebarea «cine trebuie să conducă?» Acum aproape patruzeci de ani, am propus să fie respinsă, întrucît era eronată, întrebarea: «Cine trebuie să conducă?», spre a fi definitiv îngropată. E vorba despre o falsă problemă care duce la soluții înșelătoare și, pînă la urmă, ridicole: avem de-a face cu niște soluții care par să fie impuse de un imperativ moral; dar, dintr-un punct de vedere moral, e extrem de imoral să-ți consideri propriii adversari politici moralmente răi (iar propriul partid politic – bun). Aceasta duce la ură, care este întotdeauna rea, și la o atitudine care sporește puterea, în loc să contribuie la limitarea ei. Deoarece inițial noi eram interesați, pe cît se pare, de o confruntare între formele de guvernămînt, nu de oameni presupuși a fi buni sau răi, nici de clase, rase ori poate religii!"

Alternativa lui Popper este spectaculoasă. După ce afirmă că întreaga filozofie politică – disciplină construită, în fond, în jurul întrebării *cine trebuie să conducă?* – este eronată, el propune o nouă întrebare, care discriminează, de-a lungul istoriei, doar între democrație și tiranie, între un regim moral și unul imoral. Într-un al doilea moment, Popper arată că reformularea problemei guvernării prin deplasarea accentului de la *cine?* la *cum guvernează?* a fost anticipată chiar în epoca... grecilor:

„Propun așadar să înlocuim întrebarea platoniciană «cine trebuie să conducă?» cu una complet diferită, și anume: «Există oare forme de guvernămînt reprobabile din punct de vedere moral?» Sau, formulat negativ: «Există oare forme de guvernămînt capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?»

Eu susțin că astfel de întrebări stau, în mod inconștient, la baza democrațiilor noastre; că ele diferă complet de întrebarea platoniciană dacă poporul trebuie să guver-

neze. Ele stau chiar și la baza democrației ateniene, precum și a democrațiilor noastre moderne din Occident.

Noi, cei care ne prezentăm ca democrați, considerăm o dictatură sau o tiranie ca fiind ceva rău din punct de vedere moral: nu doar greu de suportat, dar și inadmisibilă din punct de vedere moral, întrucît este iresponsabilă. Prin simplul fapt de a o suporta, noi ne simțim părtași la rău. Dar noi sîntem obligați să o suportăm. Aceasta era situația conspiratorilor din 20 iulie 1944, care au încercat să scape din îngrozitoarea capcană morală în care căzuseră o dată cu decizia democratică din martie 1933 în cazul legii asupra puterilor depline. O dictatură ne impune o situație de care nu suntem responsabili, dar pe care în general nu o putem schimba. E vorba despre o situație omenește insuportabilă. Este deci datoria noastră morală de a face tot posibilul pentru a-i împiedica apariția.

Și tocmai aceasta încercăm să facem cu ajutorul formelor statale numite democratice, tocmai aceasta le este justificarea morală. Democrațiile nu sînt deci forme de suveranitate populară, ci în primul rînd instituții prevăzute să ne apere împotriva dictaturii. Ele nu îngăduie o conducere de tip dictatorial, o acumulare de putere, ci caută să limiteze puterea statului. Este vital, în acest sens, ca o democrație să rămînă deschisă posibilității de a destitui guvernul fără vărsare de sînge, atunci cînd acesta ne violează drepturile și îndatoririle specifice, dar și atunci cînd politica sa ni se pare nedreaptă sau nepotrivită.

De aceea, nu e vorba de putere și de «cine» o exercită, ci e vorba de guvernare și de «cum se guvernează». Problema este, mai mult decît orice altceva, ca guvernul să nu aibă prea multă putere. Deci, ca să ne exprimăm mai bine, problema este modul în care se face administrarea statului.

Aceasta era atitudinea – poate neexprimată, dar putînd fi demonstrată – care stătea la baza democrației ate-

niene. Aceasta e, sau ar trebui să fie, și atitudinea noastră actuală. Oricare grup ar vrea să se erijeze în întregul popor, indiferent dacă e vorba de militari, lucrători, funcționari (ziariști, comentatori de radio și televiziune), scriitori, teroriști ori adolescenți, nu este dorit nici la putere, nici la comandă. Nu vrem să ne temem, nici să fim constrînși să ne temem de ei. Vrem și uneori sîntem nevoiți să ne apărăm de pretențiile lor. Acesta e scopul formelor noastre de guvernămînt occidentale, pe care printr-un echivoc verbal și în virtutea obișnuinței le numim «democrații» și care au ca intenție apărarea libertății personale împotriva tuturor formelor de putere, cu o *singură* excepție: aceea a suveranității, a domniei legii."

Pentru Popper, problema politică fundamentală este crearea posibilității ca o guvernare să fie înlocuită fără vărsare de sînge. Să observăm că, în acest fel, democrația este redefinită ca o putere negativă, aceea de a destitui, și nu aceea de a învesti un guvern. Pentru a fi mai convingător, Popper citează cîteva cuvinte ale lui Pericle, grecul care, singur împotriva tuturor, a întrevăzut această definire a democrației:

„Punctul meu de vedere este acesta: esența unei forme de guvernămînt constă în a permite destituirea guvernului fără vărsare de sînge, ca apoi un nou guvern să poată mînui frîiele puterii. Este relativ lipsit de importanță, se pare, *cum* are loc această destituire – prin alegeri sau prin votul dietei federale – cît timp e vorba despre o majoritate, fie de alegători, fie de reprezentanți ai cetățenilor, fie chiar de judecători ai unei curți constituționale. Nimic nu a demonstrat mai clar caracterul democratic al Statelor Unite, decît demisia președintelui Richard Nixon, echivalentă de fapt cu o destituire.

În cazul unei schimbări de guvern, această putere negativă, adică amenințarea unei destituiri, capătă o impor-

tanță maximă. O putere pozitivă, constînd în numirea unui guvern sau a unui șef de guvern, reprezintă o alternativă oarecum lipsită de importanță. Această opinie nu este totuși unanim împărtășită, iar într-o anumită măsură, falsul accent care se pune pe noua numire este periculos: numirea guvernului poate fi interpretată ca însemnînd cedarea din partea alegătorilor a unor prerogative, ca o legitimare obținută în numele poporului și prin «voința poporului». Dar ce știm noi și ce știe poporul despre greșelile, ba chiar despre delictele de care se va face vinovat guvernul de el ales?

După o anumită perioadă, putem să judecăm un guvern sau o politică și putem, eventual, să le dăm aprobarea noastră și deci să realegem guvernul. Acesta se poate bucura, eventual, de aprobarea noastră anticipată; în rest, nu știm nimic, nu putem ști nimic, nu îl cunoaștem; și deci nu putem presupune că nu va abuza de încrederea noastră.

Din cele relatate de Tucidide, Pericle a exprimat mai simplu această idee: «Chiar dacă puțini dintre noi sînt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți sîntem capabili să o judecăm.»"

Democrația apare astfel ca o judecată a poporului, și nu ca o putere sau ca o inițiativă a acestuia:

„Această succintă formulare mi se pare fundamentală. Vă rog să observați că este exclusă aici ideea unei puteri a poporului și cu atît mai puțin a unei inițiative din partea poporului. În locul lor găsim ideea, complet diferită, a unei *judecăți din partea poporului*.

Pericle (sau Tucidide?, deși, probabil că amîndoi erau de aceeași părere) a arătat aici foarte pe scurt de ce poporul nu poate guverna, chiar dacă nu ar întîmpina greutăți de nici un fel. Ideile, mai ales cele noi, nu pot fi decît opere individuale, chiar dacă atît clarificarea, cît și perfecționa-

rea lor nu exclud totuși o colaborare restrînsă. Mulți pot vedea apoi – mai ales în cazul în care au trăit consecințele acestor idei – dacă acestea erau bune sau rele. Iar astfel de evaluări, astfel de deliberări între da și nu, pot fi obținute de la un electorat mai numeros.

De aceea, un concept precum „inițiativa populară" apare drept diversionist și propagandistic. Aceasta e de obicei o inițiativă a celor puțini care, în majoritatea cazurilor, este înfățișată poporului pentru o evaluare critică. Și de aceea este important, în astfel de cazuri, să știm dacă măsurile propuse depășesc sau nu competențele electoratului care le evaluează. Înainte de a încheia cu acest subiect, aș dori să atrag atenția asupra unui pericol care apare atunci cînd populația și copiii sînt învățați că trăiesc într-un regim al puterii poporului – lucru neadevărat (și care nu poate fi adevărat). Cum toți aceștia își dau repede seama de acest neadevăr, oamenii nu se simt doar nemulțumiți, ci și păcăliți; ei chiar nu știu nimic despre această veche confuzie de termeni. Acest lucru poate să aibă consecințe negative atît asupra viziunii lor generale despre lume, cît și asupra mediului politic, ba chiar poate favoriza apariția terorismului. Am întîlnit efectiv astfel de cazuri."[92]

Evident, nu grecii îl interesau pe Popper. Mai mult decît afirmațiile lui Tucidide sau ale lui Platon, definirea democrației i-a fost inspirată de cîteva experiențe personale, de imoralitatea angajării oarbe în mișcarea comunistă, care l-au făcut să descopere terorismul revoluției proletare.[93] Revoluția este unul dintre adversarii democrației reprezentative, întemeiate pe procedura destituirii guvernului fără vărsare de sînge.

Textele din această secțiune fac parte din:
K. R. Popper, *The Lesson of this Century*
© The Estate of Sir K. R. Popper

Revoluția (Alexis de Tocqueville – 1833)

Dar revoluția este un adversar al democrației și dacă aceasta din urmă e înțeleasă nu ca o procedură, ci ca stare socială, așa cum propunea în secolul al XIX-lea Alexis de Tocqueville (1805–1859).

Aflat în Anglia în august-septembrie 1833, deci după publicarea lucrării scrise împreună cu Beaumont despre *Sistemul penitenciar în Statele Unite* și înainte de redactarea celebrei *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville urmărește ședințele Camerei Lorzilor, participă la cîteva adunări electorale și la o ședință a unui tribunal de pace, vizitează Oxford și alte cîteva localități, pentru a vedea dacă e posibilă o Revoluție engleză. Tocqueville ajunge la o concluzie cu totul diferită de cea a cuplului Marx-Engels, care vizitează Anglia cam în aceeași epocă, pentru a descoperi aici focarul viitoarei răsturnări proletare a lumii.

Astfel, Tocqueville constată că, deși principiul democratic este pe cale de a se substitui principiului aristocratic, sau altfel zis, deși „revoluția democratică" e în curs, amenințarea unei răsturnări violente este neîntemeiată:

„Mă aflu de o lună în această țară, încercînd să mă amestec, pe cît posibil, în mijlocul tuturor claselor și să dau ascultare oamenilor din toate taberele. Iată care sînt impresiile mele cele mai clare și mai precise.

Am venit în Anglia cu convingerea că această țară e pe punctul să fie aruncată în nenorocirile unei mari revoluții. Opinia mea e, acum, alta. Dacă numim revoluție orice schimbare capitală a legilor, orice transformare socială, orice substituire a unui principiu regulator altuia, Anglia este, cu siguranță, în stare de revoluție, întrucît principiul aristocratic, care era principiul vital al constituției sale, își pierde pe zi ce trece forța, și e foarte probabil ca, în cîtva timp, el să fie înlocuit cu principiul democratic.

Dacă se înțelege însă prin revoluție o schimbare violentă și bruscă, Anglia nu mi se pare a fi coaptă pentru un asemenea eveniment; am chiar motive să cred că ea nu se va coace niciodată. Sînt nevoit, desigur, să mă explic."

Explicația lui Tocqueville constă într-o distincție esențială: cea între aristocrația întemeiată pe bogăție (tipică pentru Anglia) și aristocrația bazată pe naștere (caracteristică Franței). Prima e deschisă și, de aceea, ea nu poate trezi ura:

„În Anglia, un nume ilustru e un mare avantaj: el dă celui ce-l poartă un orgoliu aparte. În general însă, se poate spune că aristocrația e întemeiată aici pe bogăție, adică pe un lucru ce poate fi cucerit, și nu pe naștere, care nu e un obiect de cucerire. De aici rezultă că în Anglia se vede cu ușurință unde începe aristocrația, dar e imposibil să spui unde se termină ea. Ea ar putea fi comparată cu Rinul, al cărui izvor îl descoperi în vîrful unui munte, dar care se împarte în mii de pîrîuri și dispare, ca să zicem așa, înainte de a ajunge la Ocean. Diferența dintre Anglia și Franța, în această privință, reiese din analiza unui singur cuvînt. «Gentleman» și «gentilhomme» au, evident, aceeași rădăcină: însă «gentleman» desemnează, în Anglia, orice om bine crescut, indiferent de naștere, în vreme ce în Franța un «gentilhomme» este cel nobil din naștere. Semnificația acestor două cuvinte, care au o origine comună, a devenit atît de diferită ca urmare a idealului social diferit al celor două țări, încît azi ele sînt absolut intraductibile fără a folosi o perifrază. Această observație gramaticală spune mai multe decît orice raționament.

Aristocrația engleză nu poate trezi niciodată acea ură violentă care însuflețea, în Franța, clasele mijlocii și poporul împotriva nobilimii, o castă exclusivă care acapara toate privilegiile și, în același timp, rănea toate suscepti-

bilitățile, nelăsînd nimănui speranța de a intra în rîndurile sale. Aristocrația engleză se amestecă în toate, ea e accesibilă oricui, iar cel care ar vrea să o proscrie sau să o atace ca pe un corp închis ar reuși cu greu s-o defineasscă. În Anglia, puterea aristocrației, care nu reprezintă decît dominația claselor bogate, își pierde, cu fiecare zi, întinderea. Mai multe cauze concură la producerea acestui efect."

Cauza principală avută în vedere de către autorul francez este natura secolului al XIX-lea, care îi apare ca unul prin excelență democratic. Tocqueville adoptă în acest punct al demonstrației sale un ton profetic, anunțînd că în Anglia viitorul democratic va fi rezultatul unei erodări lente și de detaliu a aristocrației. El folosește în acest scop o frumoasă metaforă – cea a mării care cucerește, cu fiecare flux, o parte din țărmul aparent indestructibil:

„Prima [cauză a erodării aristocrației] rezultă din mișcarea generală imprimată azi spiritului omenesc în întreaga lume. Secolul nostru e eminamente democratic. Democrația seamănă cu o mare în timpul fluxului: ea nu dă înapoi decît pentru a reveni cu și mai multă forță, iar după un anumit timp îți dai seama că, în urma acestor fluctuații, ea nu a încetat să cîștige teren. Viitorul apropiat al societății europene e, neîndoielnic, în întregime democratic. În Anglia, poporul începe deci să își dea seama că ar putea să fie amestecat și el în guvernare. Clasa situată imediat deasupra sa, și care nu e atît de bogată încît să ia o parte notabilă la afaceri, resimte dorințe vagi de creștere și putere, devenind pe zi ce trece tot mai numeroasă și mai neliniștită. De altfel, dificultățile și mizeria din Anglia de azi dau naștere unor idei și excită niște pasiuni care ar fi continuat poate să rămînă adormite, dacă statul ar fi fost unul prosper. Mersul irezistibil al lucrurilor conduce deci la dezvoltarea graduală a principiului demo-

cratic. Astfel, fiecare zi aduce un nou atac la adresa unui privilegiu al aristocrației: un război lent și de detaliu o macină, iar el îi va aduce, în mod infailibil, distrugerea. Cauza care sporește, de altfel, pe zi ce trece, forța democrației în Anglia e tot cea căreia trebuie să-i atribuim și lunga dominație a aristocrației, din timpurile de dinainte: căci nu există nici adevăr, nici bunătate absolută în cele omenești."

Contrastarea Angliei cu Franța evidențiază mai bine natura schimbării petrecute acolo unde aristocrația nu e un corp închis care trezește ura. De altfel, Tocqueville notează că aristocrația engleză e deschisă nu doar social, ci și spiritual, căci membrii ei îmbrățișează, de fapt, ideile democratice:

„Atunci cînd un corp nu e alcătuit decît dintr-un anumit număr de membri, riguros desemnați și avînd dreptul exclusiv la anumite privilegii, așa cum e corpul nobilimii franceze, el își atrage dușmănii teribile; dar atunci cînd e atacat, el se apără ca un singur om, toți membrii săi avînd un interes cert și bine definit în protecția întregului. Iată de ce, în vremea Revoluției franceze, nobilii au apucat cu toții același drum. Dacă efortul lor ar fi fost tot atît de bine condus pe cît era de energic, atunci rezistența nobiliară ar fi avut sorți de izbîndă.

În schimb, în Anglia, din cauza ignorării limitelor aristocrației, mulți din membrii săi împărtășesc, pînă într-un punct, ideile democratice sau consideră că interesul lor rezidă în extinderea puterilor populare. Așa se explică faptul că, în multe chestiuni, Camera Lorzilor are o opinie diferită de cea a restului aristocrației, care se raliază poporului. De o parte, atac continuu; de cealaltă, rezistență divizată și adeseori slabă. Aristocrația engleză va cădea deci mai încet și mai greu decît cea franceză, dar căderea ei este, în opinia mea, inevitabilă.

Acestea sînt cauzele generale care mă fac să cred că Anglia nu e amenințată, așa cum se consideră în Franța, de o schimbare violentă și rapidă a stării sale politice și sociale."

În sprijinul tezei sale, Tocqueville invocă mai multe fapte-simptome descoperite în Anglia. Primul dintre ele e legat de forța ideilor. Imprevizibile atunci cînd devin credințe populare ale unor minți înfierbîntate, ideile nu pot amenința Anglia, căci sînt toate discutate în public, mai precis, în presă, forța lor fiind astfel oarecum suspendată:

„Simptomele pe care le-am remarcat eu și care, indiferent de cauza pe care le-o atribuim, mi se par a anunța că revoluția așteptată e încă departe de noi, sînt următoarele:

Atunci cînd un popor care e exclus, secole de-a rîndul, de la orice mișcare politică și care a ignorat tot ceea ce are legătură cu guvernarea societății, capătă dintr-o dată toate acestea, e imposibil să prevezi care va fi mersul ideilor sale. O idee oarecare, de-abia schițată într-o minte înfierbîntată, poate deveni, pentru un asemenea popor, în cursul unui singur an, unul din crezurile sale politice. Nimic nu ar putea fi deci mai periculos decît o judecată a stării de mîine a spiritelor, pornind de la ceea ce sînt ele astăzi. Această observație nu se aplică însă Angliei. Aici, libertatea presei există de mai bine de un secol, astfel încît toate chestiunile legate de guvernarea societății au fost, dacă nu tratate în detaliu, cel puțin formulate. Nu există, de fapt, nici o teorie distructivă a ordinii actuale care să nu fi avut un ecou printre aceste minți îndrăznețe care, la fel ca și pionierii Americii, avansează în spații pustii, precedînd adesea cu mult masa poporului care îi urmează. În consecință, dacă o idee oarecare nu a pătruns

încă între convingerile poporului englez, se poate considera că îi va mai trebui ceva timp pînă s-o facă. Or, din cîte îmi dau seama, mai ales că observațiile mele s-au concentrat asupra acestui punct, opinia publică este în Anglia departe de punctul în care ar fi trebuit să fie pentru a putea amenința, cu o răsturnare subită și totală, ordinea actuală."

Al doilea simptom analizat este apariția unei nemulțumiri față de prezent, care e „purtată" de spiritul inovator și e cu totul diferită de orgoliul și mulțumirea de sine, care îi caracterizau în veacurile trecute pe englezi. Nemulțumirea față de prezent este însă inofensivă, întrucît, fiind cantonată în detalii, ea ajunge cel mult la un atac indirect al aristocrației:

„Unul din simptomele alarmante ce pot fi remarcate în actuala Anglie este răspîndirea unui spirit inovator, prezent în toate clasele, și care anunță, mai mult decît oricare altul, slăbirea principiului aristocratic. Ceea ce distingea altădată poporul englez de toate celelalte era mulțumirea sa perfectă de sine: în acele timpuri, totul i se părea a fi bun, atît în legile, cît și în moravurile sale. El se amețea singur cu gloria pe care și-o atribuia, și ajunsese să divinizeze pînă și prejudecățile și lipsurile sale. Această predispoziție orgolioasă a fost sporită de scriitorii francezi din secolul al XVIII-lea, care i-au crezut pe englezi pe cuvînt și au împins lauda lor chiar mai departe decît ei.

Azi, totul e altfel. În Anglia zilelor noastre, din toate părțile se simte nemulțumirea față de prezent și ura față de trecut. Mintea omenească a căzut într-un exces contrar. Ea nu mai caută decît ceea ce e rău și se gîndește mai curînd la corectarea relelor decît la conservarea celor bune. Englezii au apucat deci o cale periculoasă, dar ei se ocupă de detalii, neconcepînd încă nici una din ma-

rile idei generale care anunță apropierea unei răsturnări totale a ordinii existente.

Privilegiile aristocrației sînt atacate la fiecare pas, ea pierde – după cum poate observa oricine – din forța pe care o avea, dar împotrivirea față de ea e doar indirectă. Opinia publică e departe de a contesta utilitatea unei aristocrații în general. Dimpotrivă, cred că în starea în care se află ea acum, majoritatea e chiar în favoarea unor principii aristocratice, împinse mai mult sau mai puțin departe, în funcție de dispozițiile spirituale ale fiecăruia."

Deși cucerită, încetul cu încetul, de principiul democratic, societatea engleză îi apare lui Tocqueville ca fiind încă profund aristocratică. Două fapte o probează mai mult decît oricare altele: nemulțumirea și ura față de aristocrați nu sînt convertite în ură față de aristocrație, iar dacă participarea unui om din popor la guvernare e privită ca legitimă, în schimb guvernarea populară e inimaginabilă. Tocqueville vede în toate acestea motive care fac improbabilă o răsturnare violentă a ordinii sociale engleze:

„Am explicat deja ce anume a dat forță aristocrației engleze. Această forță, deși zdruncinată, e încă foarte mare. Am fost frapat, în timpul sejurului meu englez, de măsura în care a pătruns în obiceiuri principiul aristocratic. În această privință, am făcut cîteva observații ce mi se par a fi decisive.

Dacă vorbiți cu un om din popor, veți descoperi că el e dominat de un sentiment nelimitat de nemulțumire. El vi se va plînge de cutare sau cutare lord, ori de evoluția Camerei Lorzilor, însă nu va părea să-și imagineze că s-ar putea lipsi de lorzi. Furia sa va fi îndreptată împotriva unui individ anume, dar nu veți vedea la el decît arareori acea ură violentă și plină de invidie care însuflețește, în Franța, clasele inferioare împotriva a tot ceea ce se află

deasupra lor. Aceste sentimente se nasc, e drept, și în sufletul unui englez, dar ele nu sînt încă dezvoltate. Și poate că ele nu se vor dezvolta nici de aici încolo, dacă aristocrația va evita să intre în coliziune cu poporul.

Vorbiți-i acestui om despre guvernare: el își dă seama că trebuie să ia parte la guvernare, dar ideea de a atribui guvernarea poporului nu-i va trece prin minte. La fel se întîmplă dacă aveți de-a face cu un englez din clasele mijlocii: veți descoperi că el îi urăște pe aristocrați, dar nu urăște aristocrația. Dimpotrivă, englezul e dominat de prejudecățile acestei clase. El disprețuiește în mod profund poporul; îi plac fastul, marile domenii și caleștile, trăind cu speranța că le va avea și el într-o zi, folosindu-se chiar de straiele democratice pe care le îmbracă; în așteptarea acestui moment, el îi ordonă unicului servitor din casă să se îmbrace în livrea, îi zice lacheu (*footman*) și vorbește tot timpul de relațiile sale cu cutare duce, ori de legăturile foarte îndepărtate de familie ce-l apropie de un alt nobil.

În mod evident, întreaga societate engleză e încă una aristocratică: ea are niște obișnuințe pe care doar o revoluție violentă sau acțiunea lentă și continuă a unor noi legi le pot distruge. Luxul și orgoliul au devenit aici adevărate nevoi ale vieții. Mulți englezi preferă încă șansa de a și le procura în întregime pentru ei înșiși aceleia de a instaura o egalitate universală în privința lor, pentru că astfel vor fi scutite de orice degradare."

Tocqueville devine și mai explicit, vorbind despre numirea judecătorilor de pace și, în genere, despre felul în care sînt tratate privilegiile aristocratice, inclusiv legea succesiunilor. Revoluția democratică e pornită, dar ea va fi lentă, și nu brutală:

„Iată observațiile care m-au convins de toate acestea. Se știe că Anglia e administrată de mai mulți judecători

de pace numiți, în fiecare comitat, de către rege. Acești magistrați provin cu toții din clasa proprietarilor, fapt care ne șochează obișnuințele democratice din două motive: mai întîi, datorită atribuirii exclusive a afacerilor provinciale marilor proprietari; iar în al doilea rînd, pentru că acești magistrați sînt numiți de către rege. De fapt, această ordine a lucrurilor ne șochează pentru că ea e contrară nu doar obișnuințelor noastre, ci și unei anumite teorii democratice, admise la noi de majoritate. Altfel stau lucrurile în Anglia. Ordinea ce domnește acolo e uneori contestată. Judecătorii de pace sînt atacați în mod indirect și în chestiuni de detaliu, în mai multe scrieri politice; nu există, în schimb, mari curente de opinie care să se opună magistraților cu pricina. Nevoia de schimbare e departe de a fi resimțită de toți englezii, iar poporul acceptă, fără să se revolte, noi taxe, lăsîndu-se guvernat de oameni pe care nu-i numește el și care nu provin din rîndurile sale. Dacă ideile și pasiunile democratice s-ar fi dezvoltat în Anglia așa cum presupun unii, atunci toate acestea nu s-ar petrece.

Iată un alt fapt, și mai relevant pentru cele afirmate mai sus: englezii se plîng, destul de des, de extinderea privilegiilor aristocratice și vorbesc cu amărăciune despre toți cei care trag profit din ele; dar dacă le veți propune singurul mijloc capabil să distrugă aristocrația, și anume schimbarea legii succesiunilor, atunci îi veți vedea retrăgînd imediat cele spuse mai înainte. Nu am întîlnit încă nici un englez care să nu se îngrozească auzind o asemenea idee. Ura împotriva aristocraților e reală, dar opinia publică e departe de a se gîndi cu sînge rece la distrugerea aristocrației. Mai mult decît atît, această lege a succesiunilor, care e oarecum piatra unghiulară a aristocrației, a pătruns în moravurile tuturor claselor. În Franța, Codul îți îngăduie să-i lași primului născut o parte din avere, dar rareori un tată face așa ceva; în Anglia, legea nu obligă

pe nimeni la substituiri, dar puțini sînt cei care nu le fac: iată cît de mult a pătruns sistemul inegalității averilor și al perpetuării familiilor în obiceiuri! Și în această privință, la fel ca și în altele, ordinea lucrurilor e zdruncinată: ea e atacată însă tot indirect și nu pe față, plecînd de la fapte oarecare și nu de la principii generale și absolute. Cu fiecare zi dispar unele din sinecurele lucrative ce erau împărțite cadeților, pe care, în acest fel, mînat de instincte aristocratice, tatăl lor îi dezmoștenea. Atunci cînd cadeții nu vor mai putea găsi cu ușurință mijloacele care să le îngăduie să trăiască, atunci primii născuți vor fi siliți să împartă cu ei averea moștenită. Revoluția e pornită deci și în această privință, dar mersul ei e încet."

Nici măcar mizeria, atît de acut percepută de către Tocqueville, nu i se pare totuși, în mod inevitabil, o cauză a unei răsturnări violente:

„Starea săracilor e rana cea mai grea a Angliei. Numărul lor sporește aici în mod teribil, iar acest fapt trebuie atribuit, în parte, viciilor legii. Cauza primă și permanentă a răului rezidă însă, în opinia mea, în extrema indiviziune a proprietății funciare. În Anglia, numărul persoanelor posesoare de pămînturi tinde mai curînd să se diminueze decît să crească, iar numărul proletarilor sporește pe măsura creșterii numărului populației. O asemenea ordine de lucruri, combinată cu sporirea taxelor – care face ca bogații să nu-i poată folosi pe săraci așa cum ar fi făcut-o dacă o mare parte din bani nu intra în vistieria statului – toate acestea nu fac decît să sporească mizeria. Ei bine, spre marea mea uimire, adevărul acesta nu numai că nu e resimțit de toată lumea, dar el e priceput de un număr foarte mic de persoane. Ideea împărțirii, fie și graduale și succesive, a pămîntului, ca remediu al relelor, nu e deloc prezentă în mintea publicului. Cîțiva specula-

tori își dau seama despre ce anume e vorba, cîțiva agitatori caută să o exploateze, dar masa populației, spre surpriza mea, nu e încă deloc cucerită de ea. Englezii sînt încă influențați de doctrina, cel puțin contestabilă, potrivit căreia marile proprietăți sînt necesare perfecționării agriculturii, și par în continuare convinși că inegalitatea extremă a averilor constituie ordinea naturală a lucrurilor. Trebuie să observați că aici e vorba nu despre cei bogați, ci despre clasa medie și, în mare parte, despre săraci. Atîta vreme cît imaginația englezilor nu va renunța la această prejudecată pentru a accepta alte idei, șansele unei revoluții violente sînt minime, căci, orice s-ar spune, lumea e pusă în mișcare de idei și nu de nevoile oarbe. Atunci cînd a izbucnit la noi Revoluția, mintea francezilor trecuse cu mult de aceste limite.

Pe scurt, Anglia mi se pare a fi într-o situație critică doar în măsura în care anumite evenimente, ce nu pot fi de altfel prevăzute, ar putea, dintr-o clipă în alta, să o așeze în fața unei revoluții violente. Dar dacă evenimentele își urmează cursul lor firesc, nu cred că această revoluție se va produce, englezii avînd, după părerea mea, multe șanse să ajungă la o schimbare dezagreabilă a stării lor politice și sociale, dar fără convulsii și fără războaie civile."

Concluzia observațiilor lui Tocqueville e o revenire la tema forței ideilor – un *topos* liberal important – însoțită din nou de o frumoasă metaforă:

„Am afirmat că o revoluție violentă, deși improbabilă, e totuși un lucru posibil. Într-adevăr, atunci cînd mintea unui popor se pune în mișcare, e aproape imposibil să spui dinainte unde anume se va opri ea. Anglia e amenințată nu doar de ceea ce se poate ivi din Reformă, ci și de alte pericole: o mare criză financiară creată de bancrută, o sporire a mizeriei datorate menținerii actualelor

legi referitoare la săraci, în condițiile unei agitații iscate de Reformă, ar putea da, de bună seamă, pasiunilor populare un impuls greu de anticipat.

Cel mai mare pericol poate însă veni de la purtarea aristocrației. Actualmente, Camera Lorzilor e izolată și se opune cu greu Reformei. Va veni însă un moment în care partida populară va cîștiga teren, astfel încît mișcarea va deveni mai rapidă, iar rezultatul revoluției va fi evident pentru toată lumea. Lorzii vor găsi atunci sprijin în rîndul aristocrației de rangul doi și al tuturor celor care au un interes pozitiv în menținerea vechii ordini, toți aceștia înțelegînd că trebuie să se ralieze înaltei nobilimi. Aristocrația nu ar trebui să se opună prin forță curentului irezistibil al ideilor noi. Dacă lupta ar fi angajată, va fi imposibil să spui unde se va opri tabăra învingătoare, căci englezii, deși chibzuiți, sînt un popor foarte violent. Atunci, forța oarbă a clasei de jos va putea găsi o călăuză în luminile claselor medii care, în momentul de față, se îndepărtează dezgustate de ea.

Există, în Irlanda, un pod numit Carrick Horn, făcut din corzi și așezat la mai mult de o sută de picioare deasupra Oceanului. Doar cîte un pescar din partea locului îndrăznește să se aventureze pe acest pod nesigur: străinii care îl văd suspendat deasupra apei sînt convinși că pescarul va pieri cu siguranță. E totuși foarte probabil ca el să se întoarcă înapoi sănătos; dacă, în curajoasa lui expediție, pescarul ar fi însă surprins de un uragan sau dacă i-ar lipsi abilitatea și sîngele rece, atunci ar fi în mod sigur aruncat în hău. Poporul englez din zilele noastre seamănă cu pescarul de pe Carrick Horn."[94]

La mai bine de un secol și jumătate de la scrierea acestor rînduri, se poate spune că poporul englez nu a fost surprins de „uragan". Profeția lui Marx, care afirma că revoluția va începe în țara cea mai industrializată, adică

în Anglia, nu s-a împlinit. Uraganul revoluției a lovit însă în altă parte, fapt care i-a pus pe liberali într-o situație cel puțin delicată. Căci revoluția autodenumită totalitară a contrazis nu doar previziunea marxistă, ci și așteptările lor, secolul al XX-lea devenind pentru ei secolul ascensiunii adversarilor libertății.

Totalitarismul (RAYMOND ARON – 1956)

De la mijlocul anilor 1930 și pînă la începutul anilor 1960, interpretarea totalitarismului a fost tema esențială a reflecției liberale[95].

În ciuda diversității punctelor de vedere, se pot totuși distinge două mari tipuri de interpretare: prima este cea în care secolul al XX-lea este înfățișat ca secol al înfruntării dintre liberalism (a se citi: piața liberă) și totalitarism; e vorba de o judecată influențată masiv de perspectiva economică și în cadrul căreia democrația apare ca o simplă anexă a pieței libere. În a doua categorie intră interpretările politice ale totalitarismului; în acest context, secolul al XX-lea este văzut ca o scenă a conflictului dintre totalitarism și democrație; aceasta din urmă este o formă politică indisociabilă de libertatea economică, dar imposibil de redus la ea.

Dacă Hayek a ilustrat perfect prima perspectivă, Raymond Aron (1905–1983) a fost figura centrală a celei de-a doua viziuni. Cu ajutorul lui, descoperim că marele adversar al democrației, dintr-o perspectivă liberală, este totalitarismul.

Interpretarea lui Aron reia tradiția gîndirii lui Montesquieu, așa cum o făcuse cu cîțiva ani mai înainte și Hannah Arendt[96], atunci cînd definise regimul sovietic ca o combinație de ideologie și teroare (care ar fi, cu termenii lui Montesquieu, natura și respectiv principiul regimu-

lui totalitar). Fără a aminti aici în chip explicit de Arendt, și referindu-se deocamdată doar la regimul sovietic, Aron discută cele două elemente caracteristice ale acestuia, fixînd sensul terorii și punctînd valoarea ideologiei ca factor explicativ, imposibil de ignorat:

„Unul dintre cele mai tulburătoare fenomene ale regimului sovietic îl constituie combinarea, în anumite perioade, a freneziei ideologice și a terorii polițienești. Cele două perioade perfecte, dacă pot spune așa, în această privință sînt 1934–1938 și 1949–1952. Se știe astăzi, chiar datorită raportului lui Hrușciov, că în anul care i-a precedat moartea, Stalin pregătea o mare epurare, comparabilă cu cea din anii 1936–1937. Ar fi desigur nedrept ca regimul sovietic și actele sale să fie judecate doar în funcție de fenomenul terorii polițienești, însă acesta mi se pare a avea, ca atare, o importanță reală.

Raportul secret al lui Hrușciov ne oferă o ilustrare aparte a teoriei lui Montesquieu despre despotism, teorie conform căreia principiul despotismului îl reprezintă teama – e vorba de teama perfidă ce pune stăpînire în mod progresiv pe toți indivizii dintr-o colectivitate, cu excepția unuia singur. Hrușciov însuși pune la un moment dat următoarea întrebare: de ce n-am făcut nimic? Tot el răspunde, cu francheță și naivitate: ne era imposibil. Atunci cînd eram convocați de Stăpînul suprem, nu știam niciodată dacă voia să ne consulte în legătură cu o decizie importantă sau avea de gînd să ne azvîrle în temnițele de la Lubianka. Fenomenul unei frici generalizate s-a răspîndit într-un regim născut din cele mai nobile aspirații ale umanității.

Amintita teroare care, ca teroare revoluționară, ar fi fost ceva banal, s-a produs însă la 20 de ani după preluarea puterii; ea a lovit nu numai în adversarii, reali sau potențiali, ai regimului, ci și în oamenii care îi erau fideli.

În sfîrșit, această teroare se camufla în ceremonii de mărturisiri, extraordinare ca atare, căci în orice caz ele dezonorau regimul însuși. Într-adevăr, dacă mărturisirile vechilor tovarăși de luptă ai lui Lenin sau acuzațiile lansate împotriva generalilor din fruntea Armatei Roșii ar fi fost luate *ad litteram*, lumea ar fi fost obligată să creadă că acest regim fusese guvernat sau mai era încă guvernat de către oameni care conspirau împotriva sa și care-l trădau în profitul unei puteri străine. Dacă mărturisirile ar fi fost crezute, rechizitoriul împotriva regimului ar fi fost teribil. Dacă ele nu ar fi fost crezute, atunci cum ar fi trebuit judecat un regim care îi obligă pe oameni să mărturisească niște crime pe care nu le comiseseră? În sfîrșit, nu se putea să nu te întrebi: care e realitatea? care e ideologia? în ce cred șefii, cel suprem și cei mijlocii, în ce cred masele?

O persoană, doar una, decidea destinul tuturor celorlalți, îi acoperea de glorie sau îi sortea rușinii, îi transforma pe servitorii regimului în fideli sau trădători. Însă tocmai pentru că acest om era stăpîn pe viața sa și pe moartea tuturor, el însuși nu putea să creadă în suprarealitatea pe care voia s-o impună celorlalți, aceștia neavînd, la rîndul lor, mai multe motive s-o creadă. Ca urmare, se trăia într-o lume ciudată, care dădea fiecărui eveniment un sens, dar care în ansamblu era absurdă.

Există, poate, de aceea, tentația de a lăsa deoparte ideologia ca pe o simplă înscenare și de a conchide că nu exista decît o realitate, cea a despotismului, eventual a despotismului unui singur om, restul fiind un camuflaj care nu înșela pe nimeni.

În ceea ce mă privește, cred că am greșit, chiar în acest caz extrem, dacă am îndepărta ideologia. E evident că formele patologice de despotism nu pot fi concepute în afara unei frenezii ideologice, chiar dacă aceasta inspiră în majoritatea cazurilor mai degrabă scepticism decît credință."

Pe aceste baze, Aron propunea o definiție a fenomenului totalitar, alcătuită din cinci forme de monopol, insistînd apoi asupra limitelor inteligibilității și necesității corelării elementelor definiției:

„În ce constă fenomenul totalitar? Ca toate fenomenele sociale, și acesta se pretează unor definiții multiple, în funcție de aspectul reținut de către observator. Mi se pare că principalele cinci elemente ale sale sînt:

1. Fenomenul totalitar intervine într-un regim care acordă unui partid monopolul activității politice.

2. Partidul monopolist e animat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută și care, prin urmare, devine adevărul oficial al statului.

3. Pentru a răspîndi acest adevăr oficial, statul își rezervă la rîndul său un dublu monopol: monopolul mijloacelor de forță și cel al mijloacelor de persuasiune. Ansamblul mijloacelor de comunicare (radio, televiziune, presă) e dirijat, comandat de către stat și cei care-l reprezintă.

4. Majoritatea activităților economice și profesionale sînt supuse statului și devin, într-un anumit fel, parte integrantă din stat. Cum statul e inseparabil de ideologia sa, cea mai mare parte a activităților economice și profesionale dobîndește culoarea adevărului oficial.

5. Cum orice devine de-acum activitate de stat și cum oricare activitate e supusă ideologiei, o greșeală comisă în economie sau profesiune devine simultan o greșeală ideologică. Ca urmare, se produce o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greșelilor posibile ale indivizilor și, în concluzie, o teroare care e deopotrivă polițienească și ideologică.

E de la sine înțeles că, în definirea totalitarismului se poate considera ca esențial fie monopolul unui partid, fie etatizarea vieții economice, fie teroarea ideologică. Feno-

menul e perfect atunci cînd toate aceste elemente sînt reunite și realizate din plin.

Cele cinci elemente enumerate au fost reunite în cursul anilor '30, în perioada 1934–1938 și, de asemenea, în cursul anilor '40, între 1948 și 1952. E ușor de înțeles de ce ele au putut fi reunite. În cazul regimului sovietic, monopolul partidului, monopolul ideologiei țin chiar de esența bolșevismului și de voința sa revoluționară. Centralizarea mijloacelor de forță și de persuasiune e legată de ideea monopolului unui partid în interiorul unui stat. Etatizarea activităților economice este expresia doctrinei comuniste. Legăturile dintre cele cinci elemente sînt și ele perfect inteligibile. În ceea ce privește rezultatul final, teroarea ideologică, ea e înțeleasă tocmai în baza celorlalte elemente, adică a monopolului partidului, al ideologiei, al mijloacelor de persuasiune și în baza etatizării activităților industriale.

Inteligibilitatea și *necesitatea* combinării elementelor descrise mai sus nu trebuie nicidecum confundate. Faptul că înțelegem că ele au fost reunite într-un anumit număr de cazuri nu dovedește că ele trebuie să fie întotdeauna reunite și că orice regim de partid monopolist trebuie să ajungă la această formă de teroare."

Pentru Aron, există trei chestiuni fundamentale referitoare la totalitarism:

„Prima: în ce măsură e vorba de un fenomen singular din punct de vedere istoric și în ce măsură reprezintă el repetarea unor fenomene istorice deja cunoscute?

A doua: în ce măsură totalitarismul sovietic e comparabil cu cel al altor regimuri, în particular cu totalitarismul regimului național-socialist?

A treia: în ce măsură regimul de partid unic sau de planificare totală e sortit totalitarismului?"

Prima problemă luată în seamă este cea a relației dintre regimul de partid unic și riscul degenerării lui totalitare. Reflecțiile lui Aron preiau o inspirație tocquevilleană (căci societatea industrială e forma sub care s-a realizat, în viziunea sa, victoria principiului egalității în lumea modernă), dar ele conțin, iarăși, și o polemică tacită cu teza Hannei Arendt, care susținuse că regimurile totalitare apar progresiv, din mișcări totalitare ale maselor:

„Există, în secolul al XX-lea, regimuri autoritare care nu sînt regimuri de partid unic și regimuri de partid unic care nu devin totalitare, care nu dezvoltă o ideologie oficială, care nu vor să modeleze toate activitățile după chipul propriei lor ideologii.

Există regimuri de partid unic în care statul nu absoarbe societatea și în care ideologia nu ajunge la expansiunea nebunească sesizabilă în cazul regimului sovietic. E, în schimb, adevărat că orice regim de partid unic din societățile industriale comportă un *risc* de degenerare totalitară. Societățile industriale sînt societăți urbane. Guvernanții trebuie să se adreseze guvernaților și să-și justifice autoritatea. Ei nu se reclamă de la legitimitatea tradițională, nu au nici un temei indiscutabil de a se afla la putere, fiind obligați să explice de ce și în numele cui comandă.

Însă într-un regim de partid unic, orice guvernant e silit să oprească discuția într-un anumit punct; aș zice chiar că ei o încheie în momentul în care discuția devine realmente demnă de interes. Sînt supuse dezbaterii numeroase chestiuni, în afară de următoarea: de ce nu avem dreptul de a ne reuni într-un alt partid decît partidul unic? De aici rezultă, în mod inevitabil, pentru șefii partidului unic, tentația de a-și justifica monopolul. În acest scop, le este suficientă o ideologie oarecare (căci oamenii n-au emis niciodată pretenții în privința calității ideologiilor);

devine deci necesară o ideologie, elaborată, impusă, tot mai cuprinzătoare.

Cu toate acestea, Italia fascistă, regim de partid unic, n-a cunoscut niciodată nici proliferarea ideologică, nici un fenomen totalitar comparabil cu marea epurare sovietică ori cu excesele din ultimii ani ai regimului hitlerist. În cele două cazuri în care se vorbește despre totalitarism, fenomenul esențial, cauza originară mi se pare a fi partidul revoluționar în sine. Regimurile n-au devenit totalitare printr-un soi de antrenare progresivă, ci pornind de la o intenție originară și anume de la voința de a transforma în mod fundamental ordinea existentă în funcție de o ideologie. Trăsăturile comune ale partidelor revoluționare care au ajuns la totalitarism sînt amploarea ambițiilor, radicalismul atitudinilor și extremismul mijloacelor."

Aron trece apoi la cea de-a doua problemă-cheie a totalitarismului, și anume la înrudirea speciilor sale. Stilul său inconfundabil – fixarea însemnătății diverselor cauze ale fenomenului istoric – se dezvoltă aici nestingherit, scriitorul francez relativizînd atît argumentele care au afirmat, cît și pe cele care au negat înrudirea formelor de totalitarism. Cele patru argumente luate în seamă se referă la recrutarea socială a partidelor comunist și național-socialist, la solidaritatea național-socialismului cu capitalismul, la ura de moarte care i-a animat pe comuniști și pe fasciști, respectiv la incompatibilitatea radicală a ideologiilor:

„Oare aceste similitudini îngăduie stabilirea unei legături între cele două totalitarisme și considerarea lor ca două specii ale unui gen unic?

În această privință, au fost formulate două argumentări contradictorii, căci una afirmă, iar cealaltă neagă înru-

direa celor două regimuri. Ambele mi se par în mare parte nesatisfăcătoare sau, în orice caz, neconvingătoare.

Care sînt argumentele invocate pentru a nega înrudirea celor două totalitarisme?

Primul enunță existența unei diferențe în ceea ce privește recrutarea socială adoptată de partidele comunist și național-socialist. Argumentul e, ca atare, incontestabil. În Germania, recrutarea socială a celor două partide era într-adevăr foarte diferită; numeroși muncitori votau pentru partidul național-socialist, însă pînă la urmă marea majoritate a muncitorilor din industrie a votat fie pentru partidul socialist, fie pentru partidul comunist.

Se impune, totuși, o rezervă. În Germania, în anii care au precedat preluarea puterii de către Hitler, au existat treceri foarte frecvente de la unul din partide către celălalt. Dacă originea socială a militanților era diferită, temperamentul psihologic nu era întotdeauna diferit. Avem de-a face cu o atitudine comună care nu intră în contradicție cu diferențierea originii sociale.

Nu acesta este însă aspectul esențial. Să admitem că recrutarea e diferită. Ceea ce contează e să aflăm dacă în clase sociale distincte nu pot lua naștere fenomene asemănătoare. Faptul că recrutarea socială a partidelor e diferită nu constituie un răspuns la întrebarea menționată. Cei care afirmă înrudirea celor două regimuri pretind că, în ciuda diferenței de origine a militanților, cele două partide, odată ajunse la putere, oferă observatorului mai multe trăsături similare în privința exercitării autorității.

Potrivit celui de-al doilea argument, național-socialismul și capitalismul sînt profund solidare, național-socialismul nefiind decît un regim făurit de către capitaliști sau monopoliști pentru a-și menține propria putere.

Argumentul e fals, deși pleacă de la fapte adevărate. E adevărat că în Germania prehitleristă, numeroși capitaliști, industriași și bancheri au subvenționat partidul na-

țional-socialist; crezîndu-se capabili să-l manipuleze, aceștia au văzut în el un mijloc de apărare împotriva unei revoluții socialiste sau comuniste. Cu toate acestea, în epoca în care regimul a devenit totalitar, el nu era nicidecum controlat sau dirijat de către monopoliști. Industriașii, bancherii, reprezentanți ai vechilor clase guvernante, se situau, în marea lor majoritate, în cursul ultimei faze a regimului hitlerist, în opoziție: după iulie 1944, ei au fost victimele unei epurări, diferită prin natura sa de epurările sovietice, însă suficientă pentru a demonstra că politica adoptată de partidul hitlerist aflat la putere nu a fost expresia voinței proprii a clasei capitaliste.

Potrivit celui de-al treilea argument, comuniștii și fasciștii se urăsc de moarte. Din nou, argumentul este incontestabil. Nu e însă prima dată cînd frații se urăsc. Chestiunea nu poate fi considerată tranșată: problema e în ce măsură fenomenele totalitare sînt comune acestor două feluri de partide, din momentul în care ele ajung la putere.

În ciuda luptelor lor inexplicabile, partidele și-au recunoscut uneori înrudirea. Von Ribbentrop, ajuns în 1939 la Moscova, vorbea de întîlnirea a două revoluții, iar Stalin, răspunzînd acestui gest politicos, ridica paharul în cinstea cancelarului Hitler, atît de drag poporului german.

Al patrulea argument, de același ordin ca și primele trei, invocă incompatibilitatea radicală a ideologiilor. Eu nu pun la îndoială adevărul argumentului, însă, din nou, el nu rezolvă chestiunea. E adevărat că, potrivit ideologiei comuniste, fascismul reprezintă încarnarea a tot ceea ce e rău în istorie și a josniciei naturii umane. E adevărat că, potrivit ideologiei fasciste, comunismul e răul în sine, inamicul absolut. Cu toate acestea, faptul că una din ideologii e universalistă și umanitară, iar cealaltă națională, rasială și orice numai umanitară nu, nu dovedește nicidecum că respectivii oameni, în numele unor idei opuse, nu pot recurge la practici comparabile. A invoca opoziția

ideilor atunci cînd se analizează similitudinea ori neasemănarea practicilor, înseamnă a rămîne în afara problemei formulate. Cei care afirmă înrudirea vor să arate că ideologiile sau aspirațiile nobile atîrnă greu în balanța istoriei și că oamenii se supun unor motive ce nu depind de ideologii. De aceea, a răspunde că nu poate exista înrudire profundă întrucît ideologiile se opun cuvînt cu cuvînt înseamnă a presupune că e rezolvată problema în discuție și anume aceea că ideologiile determină practicile.

Adaug, nu de dragul simetriei, ci, cred, de dragul adevărului, că majoritatea argumentelor în favoarea înrudirii celor două totalitarisme nu mă conving nici ele, din motive opuse, dar asemănătoare celor pe baza cărora am respins argumentele precedente.

Unele fenomene totalitare sînt asemănătoare în anumite perioade din istoria regimului sovietic și în anumite perioade din istoria regimului național-socialist. Partid unic, ideologie oficială, putere absolută a numărului unu, poliție copleșitoare, ideologie care, încetul cu încetul, cîștigă ansamblul activităților, teroare polițienească – toate au fost efectiv remarcate în Germania național-socialistă, ca și în Rusia sovietică. Forma extremă a terorii naziste a intervenit în timpul războiului, la cîțiva ani după cucerirea puterii, așa cum în Uniunea Sovietică teroarea extremă n-a urmat imediat cuceririi puterii, ci a apărut după 20 de ani.

Al doilea argument avansat în sprijinul înrudirii celor două totalitarisme, argument pe care l-am respins deja, afirmă că doar puterea contează, că ideile n-au semnificație și nici eficacitate. În ceea ce mă privește, așa cum refuz să accept argumentul incompatibilității ideologiilor ca argument decisiv, tot așa resping și argumentul conform căruia credința comuniștilor în anumite valori universale și umanitare ar fi lipsită de importanță."

O referire rapidă, de data aceasta explicită, la interpretarea propusă de Hannah Arendt îi îngăduie lui Aron să afirme că un răspuns cert referitor la înrudirea celor două regimuri totalitare nu va fi dat niciodată, dacă ancheta va fi una exclusiv sociologică:

„Lucrarea care a argumentat cel mai serios teza înrudirii celor două totalitarisme e intitulată *The Origins of totalitarianism;* ea aparține Hannei Arendt, care compară în principal Rusia sovietică din anii 1934–1937 și Germania hitleristă din 1941–1945. Ar fi însă incorect să se confunde compararea acestor două perioade, a acestor două forme de teroare cu o comparație a celor două regimuri în ansamblul lor.

E incontestabil că între aceste două totalitarisme există atît diferențe, cît și înrudiri. Similitudinile sînt mult prea accentuate pentru a crede că e vorba de un simplu accident. Pe de altă parte, diferențele dintre surse, idei, obiective sînt prea evidente pentru a admite fără rezerve înrudirea de esență a celor două regimuri. Accentuarea înrudirii sau a opoziției depinde de considerații multiple. Nu se va ajunge niciodată la un răspuns absolut cert, căci regimul național-socialist n-a avut timp să se dezvolte așa cum s-a întîmplat cu regimul sovietic. Acesta are deja o istorie, a parcurs faze multiple, iar noi putem înțelege sensul succesiunii acestora. În schimb, regimul național-socialist n-a cunoscut decît șase ani de pace, căci începînd din 1939 el a fost angajat într-o aventură militară care i-a decis soarta."

Pentru a lămuri problema relației dintre cele două specii ale totalitarismului, dar și pe cea a unicității lor istorice, filozoful și sociologul francez propunea extinderea cercetării prin includerea perspectivei istorice și a celei ideologice. Aron evocă mai întîi istoria regimului sovietic, descriind patru faze ale acesteia:

„Pentru a măsura importanța relativă a înrudirii și a opoziției nu se poate rămîne la o analiză comparativă, sociologică, ci trebuie ținut cont de alte două metode de comprehensiune, și anume de istorie și de ideologie.

Din punct de vedere istoric, regimul sovietic s-a născut, după cum se știe, dintr-o voință revoluționară, inspirată de un ideal umanitar. Scopul era crearea celui mai uman regim pe care l-a cunoscut vreodată istoria, a primului regim în care toți oamenii să poată avea acces la umanitate, în care clasele să fi dispărut, în care omogenitatea societății să îngăduie recunoașterea reciprocă a cetățenilor. Această mișcare către un scop absolut nu ezită însă în fața nici unui mijloc, întrucît, pe de o parte, potrivit doctrinei, doar violența putea crea această societate absolut bună, și pe de altă parte proletariatul era angajat într-un război necruțător cu capitalismul.

Din această combinare a unui scop sublim și a unei tehnici necruțătoare s-au ivit diversele faze ale regimului sovietic. Prima fază e una banală: războiul civil și teroarea politică din vremea acestui război. Apoi, într-o a doua fază, teroarea se atenuează făcînd loc într-o anumită măsură inițiativei private: e faza NEP (Noua Politică Economică). O a treia fază începe în 1929: e vorba de o nouă revoluție – în sensul propriu al termenului, adică de o transformare fundamentală a structurilor sociale – dar de o revoluție săvîrșită de către stat, de sus în jos. Regimul a întreprins, la 10 ani după victoria sa, o a doua revoluție care, într-un anumit sens, după mărturia șefilor înșiși, era mai violentă și mai patetică decît prima. Această a doua revoluție, colectivizarea agrară, a adus cu sine, așa cum Hrușciov însuși a afirmat, noi modalități ale terorii, pe care actualul secretar general al partidului nu le condamnă; el se mulțumește să spună în faimosul său Raport că ar fi fost posibil ca amintita revoluție să se realizeze cu mai puține pierderi; cu toate acestea, Hrușciov admite

atît teroarea împotriva inamicilor partidului, cît și pe cea îndreptată împotriva deținătorilor de pămînturi, împotriva țăranilor și a kulacilor care refuzau colectivizarea.

Ceea ce surprinde e însă faza următoare a regimului sovietic; ea constituie de fapt și obiectul analizei noastre. De ce, începînd din 1936, se asistă la dezlănțuirea marii epurări, a unei noi faze de terorism, în condițiile în care revoluția agrară ieșise victorioasă, iar regimul nu mai era amenințat? Problema dominantă a interpretării terorismului sovietic este următoarea: de ce are loc epurarea cînd bătălia e cîștigată? Întrebarea e pusă nu doar de către interpreții occidentali, ci și de către Hrușciov. După părerea sa, începutul cultului personalității îl constituie terorismul anilor 1934–1938, adică terorismul îndreptat împotriva membrilor partidului, mai întîi pentru a-i ucide pe adversarii deja învinși de către Stalin – act considerat de către Hrușciov inutil – și apoi pentru a lovi în staliniștii cei mai fideli. Cum se explică acest terorism îndreptat chiar împotriva militanților partidului comunist care n-au deviat de la linie?

În acest punct, Hrușciov oferă un singur răspuns, o singură interpretare și anume cultul personalității. Formula nu explică însă aproape nimic. Așa cum a afirmat marxistul Togliatti – secretar general al partidului comunist italian – explicația prin cultul personalității nu e nicidecum marxistă. Explicarea fenomenelor de o asemenea importanță prin intermediul *unei* persoane reprezintă tipul de explicație pe care, prin definiție, doctrina nu-l admite."

Autorul francez propunea apoi o explicație alternativă la cultul personalității, și anume tehnica de acțiune a comuniștilor:

„Se poate înțelege nu marea epurare în sine sau terorismul pe seama membrilor partidului, ci *posibilitatea aces-*

tor fenomene, plecînd de la tehnica de acțiune a partidului comunist. Atunci cînd un partid își arogă dreptul de folosire a violenței împotriva tuturor inamicilor săi, într-o țară în care inițial se află în minoritate, el se condamnă singur la o utilizare îndelungată a violenței.

Partidul, în teorie, e democratic, dar centralismul democratic constă în încredințarea puterii statului major.

Acesta e capabil să manipuleze alegerile, să asigure desemnarea electorilor de către aleși; iată de ce este de înțeles că în acest sistem cineva va merge pînă la capăt și, în loc de oligarhie, un singur om va deveni stăpîn al întregului partid. În această privință, Hrușciov e de acord cu sociologii occidentali: dintr-un anumit moment, centralismul democratic a degenerat în putere absolută a unui singur individ. Faptul că fenomenul e comprehensibil mi se pare evident, căci el a fost anticipat în mod surprinzător de către Trotki. Cînd Lenin a dezvoltat pentru prima dată, în 1903, în *Ce-i de făcut?*, teoria centralismului democratic, Trotki i-a obiectat cam așa: veți înlocui proletariatul cu partidul, partidul cu Comitetul Central, pînă la urmă, Comitetul Central cu secretarul general al partidului și astfel, în numele proletariatului, veți ajunge la puterea absolută a unui singur individ. Nici măcar Trotki nu și-a dat seama cîtă dreptate avea.

Cu alte cuvinte, fenomenele denumite «cultul personalității» nu au devenit posibile doar datorită singularităților unui om, ci și datorită tehnicii de organizare și de acțiune a unui partid, așa cum exista ea de la originea mișcării".

Fixîndu-și drept obiectiv să arate cum anume s-a trecut de la posibilitate la realitate, Aron recenzează diversele explicații date marilor epurări, chiar de către cei care le-au îndurat:

„Explicațiile date marii epurări sînt multiple. Le putem găsi pe toate într-o carte excelentă, *Russian purge and*

extraction of confession (New York, 1951), scrisă de un fizician elvețian (F. Beck) și un istoric rus (V. Godin) care s-au întîlnit în aceeași celulă în timpul marii epurări din 1936–1937 și care discutau aici despre motivele nesansei lor. Acești doi oameni, care între timp au fugit din Rusia sovietică, relatează că subiectul predilect de conversație al prizonierilor, între 1936 și 1938, era chiar marea epurare. Ei au reținut din aceste conversații 17 teorii despre subiectul menționat. Vă voi scuti de enumerarea lor, dar vă voi indica funcțiile principale care erau atribuite marii epurări în Rusia sovietică, în singurul loc în care domnea o libertate absolută a cuvîntului, adică în închisoare.

Conform primei interpretări, cauza principală o constituia lupta din interiorul partidului. Acesta, odată instalat la putere, continuă să cunoască o viață politică comparabilă cu cea a tuturor partidelor, cu grupuri, facțiuni, rivalități, opoziții. Facțiunea victorioasă pînă la urmă vrea să-și marcheze izbînda prin eliminarea facțiunilor învinse.

A doua interpretare pune accentul pe dorința de ortodoxie ce-i animă pe deținătorii puterii. Cei care guvernează într-un regim ideocratic vor să elimine nu doar inamicii reali ai partidului și ai regimului, ci și inamicii potențiali. Toți cei susceptibili, în anumite circumstanțe, de a se ridica împotriva regimului, devin inamici și sînt tratați ca atare. Supraviețuitorii trecutului, cei care păstrează legătura cu lumea exterioară, așa cum sînt israeliții, cei care au fost într-un anumit moment ostili facțiunii victorioase sînt pînă la urmă tratați ca inamici reali. Epurarea ar fi deci o tehnică de profilaxie socială, care ar viza eliminarea din start a oricărei persoane care, în circumstanțe imprevizibile, s-ar putea afla în opoziție. Această tehnică, împinsă pînă la capăt, ajunge pînă la fenomene iraționale, chiar dacă i se poate vădi o intenție inteligibilă.

Potrivit unei alte interpretări, recrutarea mîinii de lucru pentru lagărele de muncă forțată ar fi o funcție importantă a epurărilor.

Într-o altă interpretare, se consideră că societatea sovietică este simultan birocratică și revoluționară, dispunînd totuși de o ierarhie unică, ce se confundă deci cu ierarhia statului. Acesta vrea să-și transforme în permanență modalitățile de organizare. Totul împinge societatea sovietică spre o stabilitate realizată în forme birocratice; ideologia, în întregul său, interzice acestei societăți acceptarea ca definitivă a unei forme oarecare. Epurările sînt o manieră de a menține dinamismul revoluționar într-o societate a cărei încetineală o antrenează către o cristalizare birocratică."

Aron nu alege nici una dintre aceste variante, ci preferă să sublinieze iraționalitatea absolută a epurărilor și să invoce, în locul cultului personalității, rolul persoanei lui Stalin în acest dispozitiv istorico-politic:

„După toate cele spuse – și s-ar mai putea adăuga multe alte ipoteze – e totuși clar că epurarea, așa cum a fost ea practicată între 1936–1938, e perfect irațională sau, dacă se preferă, nesăbuită. Potrivit mărturiilor sovietice, ea a dezorganizat armata și administrația. Numărul ofițerilor arestați sau executați se situează între 20 și 30 000; mareșalul Rokosovski, care fusese ministrul apărării în Polonia, a fost întemnițat în timpul epurării; numeroși șefi sovietici, între care și mareșalul Tuhacevski, au fost executați. O epurare la o asemenea scară e contrară interesului însuși al partidului, din simplul motiv că acesta are nevoie ca regimul să funcționeze, iar armata să fie puternică.

În ceea ce mă privește, am impresia că nu pot să nu adaug precedentelor interpretări intervenția nu a cultu-

lui personalității, ci a personalității. Pentru a trece de la posibil la real, de la inteligibilitatea epurării la dezlănțuirea marii epurări, era necesar ceva unic, un om, Stalin însuși.

Indiferent de teoria despre istorie adoptată, într-un moment sau într-altul, trebuie ținut seama de indivizi. E plauzibil ca, în absența lui Napoleon Bonaparte, un alt general să fi fost încoronat, dar e absolut indemonstrabil și improbabil ca, dacă generalul încoronat n-ar fi fost Bonaparte, totul să se fi petrecut în același fel. Așa se întîmplă și cu Uniunea Sovietică. Înțelegem prin ce proces regimul s-a putut degrada, ajungînd la fenomenele pe care le studiem, dar, în absența lui Stalin, formele extreme ale delirului ideologic, ale terorii polițienești și ale ceremoniei mărturisilor poate că nu ar fi apărut.

Deși nu sînt de acord – și nimeni nu poate fi – cu interpretarea pe care sovieticii înșiși o dau acestor fenomene, ceea ce mi se pare totuși adevărat e că, în afară de explicațiile date pornind de la partid, de la ambițiile și tehnica sa, ori de la funcția epurărilor într-un regim birocratic, a intervenit un fapt neprevăzut: e vorba de o persoană și de rolul pe care l-a jucat grație puterii absolute pe care o deținea."

Trecînd la istoria regimului hitlerist, filozoful și sociologul francez constată diferențele față de bolșevism:

„Din punct de vedere istoric, regimul hitlerist se naște dintr-o voință diferită de cea comunistă: e vorba de dorința de a reface unitatea morală a Germaniei și, apoi, de a extinde teritoriul predestinat poporului german. Avem deci de-a face cu o intenție războinică și cuceritoare. Nimic nu e, în acest caz, original, fiind vorba de reluarea, în plin secol al XX-lea, a ambițiilor și iluziilor Cezarilor.

După cucerirea puterii, «hitlerizarea» vieții germane e progresivă, marea teroare neapărînd decît în ultimii ani

ai războiului. Am putea fi tentați să afirmăm că războiul însuși explică fenomenele teroriste, însă faptele nu se potrivesc nicidecum cu această explicație. Fenomenul terorist ilustrat de regimul hitlerist e exterminarea a șase milioane de evrei, în plin război, între 1941 și 1944. Această exterminare a fost decisă de către un singur om, sfătuit de alți cîțiva; acțiunea e tot atît de irațională în raport cu obiectivele războiului, pe cît era de irațională marea epurare în raport cu obiectivele regimului sovietic. În timp ce Germania se lupta pe două fronturi, șefii regimului au decis să aloce mijloace de transport și resurse materiale importante pentru a omorî în serie milioane de ființe umane.

Acest fenomen terorist nu are precedent în istoria modernă și e aproape unic în întreaga istorie. Nu că n-ar mai fi existat mari măceluri înainte. Însă în istoria modernă nici un șef de stat n-a decis, cu sînge rece, să organizeze exterminarea pe scară industrială a șase milioane de semeni. El a sacrificat resurse care altfel i-ar fi fost utile în continuarea războiului pentru a-și potoli ura, pentru ca, indiferent de situație, cei pe care-i detesta să nu poată supraviețui.

Obiectivul pe care și-l propunea partidul național-socialist era refacerea hărții rasiale a Europei, eliminarea anumitor popoare considerate inferioare, asigurarea triumfului unui singur popor, considerat superior. În acest moment a intervenit o teroare și mai puțin previzibilă decît cea care-i putea afecta pe cetățenii sovietici și al cărei obiectiv era cu totul altul. Obiectivul terorii sovietice este crearea unei societăți conforme în întregime unui ideal, în timp ce, în cazul hitlerist, obiectivul e pur și simplu exterminarea."

În final, Aron cheamă în ajutor perspectiva ideologică. El constată din nou diferența esențială între cele două re-

gimuri și propune cîte o formulă pentru a le caracteriza pe fiecare în parte:

„Trecînd de la istorie la ideologie, aș reține, în final, afirmația că între cele două fenomene diferența e esențială, în ciuda similitudinilor lor.

Iar diferența e esențială din cauza ideii care însuflețește fiecare dintre cele două acțiuni în parte; într-un caz, sfîrșitul îl constituie lagărul de muncă forțată, în celălalt, camera de gazare. De o parte, avem de-a face cu o voință de edificare a unui regim nou și poate a unui alt om, prin orice mijloace; de cealaltă parte, cu o voință pur și simplu demonică de distrugere a unei pseudo-rase.

Dacă ar trebui să rezum sensul fiecăreia dintre cele două acțiuni, iată ce anume formule cred că aș sugera: în legătură cu cea sovietică, aș reaminti cunoscuta zicală «cine vrea să te prefacă-n înger, te coboară între dobitoace»; în legătură cu cea hitleristă, aș zice că omul greșește dacă își fixează drept țel asemănarea cu un animal de povară, căci va reuși să-i semene mai bine decît spera."[97]

Dincolo de analiza totalitarismului ca adversar al democrației moderne, textul lui Aron ilustrează sensul criticii liberale contemporane. Necruțătoare și subtilă, ea distinge două forme ale răului totalitar, propunînd de asemenea o alternativă la regimul de partid unic. Această alternativă este numită de către Aron, foarte sugestiv, regimul constituțional-pluralist, care este caracterizat de pluralitatea partidelor, de legalitatea opoziției, de adoptarea unor reguli ale concurenței politice sub forma regulilor constituționale, ca și de două principii de acțiune: respectul legalității și simțul compromisului.[98]

Așa cum sugeram mai sus, liberalismul legitimează democrația modernă – indiferent că ea este înțeleasă ca o procedură sau ca o stare socială – prin delegitimarea

adversarilor ei. Acest proces intelectual presupune desigur un punct de sprijin, adoptarea unei perspective. Tirania majorității, puterea poporului, revoluția și totalitarismul sînt figurile principale ale adversarilor democrației, adversari discreditați în numele limitării puterii, al schimbării pașnice a guvernanților, al erodării lente, dar inevitabile a privilegiilor aristocratice, în fine, în numele regimului constituțional-pluralist.

Două remarci merită făcute aici. Prima: în viziunea liberală, acești adversari ai democrației moderne sînt înfățișați ca fiind conținuți, dacă nu chiar secretați, ca excese ilegitime sau perverse, de către modernitatea politică. Trebuie observat, în al doilea rînd, că toate criteriile adoptate pentru delegitimarea acestor adversari au devenit implicit conținuturi esențiale ale formulei democratice acceptate de către liberali.

Textele din această secțiune fac parte din:
Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*
© Gallimard, 1965

Educația liberală (Leo Strauss – 1968)

Există însă în secolul al XX-lea și o formă de liberalism care ia în seamă nu conflictul dintre un conținut liberal (implicit asumat) al democrației și excesele acesteia, ci conflictul între idealul democratic și întreaga realitate a democrației moderne. În această optică, educația liberală este în chip explicit adversarul principal al realității democratice și aliatul natural al idealului democrației moderne. Autorul acestei temerare întreprinderi intelectuale este Leo Strauss (1899–1973).

Strauss pleca de la o aproximare a educației liberale care implica un sens tare al culturii (*id est*, consultarea min-

ților luminate, a marilor cărți), sens pe care îl contrapunea ambiguității și relativismului unei definiri slabe a culturilor, ca simple modele de comportament socio-uman:

„Educația liberală este o educație în spiritul culturii sau care are ca scop cultura. Produsul finit al educației liberale este ființa umană cultivată. Inițial, cuvîntul «cultură» (*cultura*) însemna agricultură: cultivarea pămîntului conform naturii sale. «Cultura» înseamnă astăzi, prin derivare, cultivarea minții, grija față de facultățile native ale minții și ameliorarea lor în concordanță cu natura minții. Tot așa cum pămîntul are nevoie de cultivatori, mintea are nevoie de profesori. Dar profesorii nu se găsesc atît de ușor ca fermierii. Profesorii înșiși sînt elevi și trebuie să fie elevi. Totuși, un regres la infinit nu este posibil: în cele din urmă, trebuie să existe profesori care să nu fie la rîndul lor elevi. Acei profesori care nu sînt la rîndul lor elevi sînt mințile luminate sau, pentru a evita orice ambiguitate în privința unui subiect de o asemenea importanță, sînt mințile cele mai luminate. Astfel de oameni sînt extrem de rari. Este foarte puțin probabil să-i întîlnim în sălile de clasă. Este foarte puțin probabil să-i întîlnim în general. Este un mare noroc să fii contemporan cu un astfel de om. În orice caz, elevii, indiferent de nivelul la care au ajuns, au acces la profesorii care nu sînt la rîndul lor elevi, la mințile cele mai luminate, doar prin intermediul marilor cărți. Educația liberală constă deci în studierea cu grija potrivită a marilor cărți pe care mințile cele mai luminate le-au lăsat în urma lor – un studiu în care elevii cu mai puțină experiență, inclusiv începătorii, sînt ajutați de elevii cu o experiență mai mare.

Aceasta nu este o sarcină ușoară, așa cum ar putea părea dacă am lua în considerare formula pe care am enunțat-o mai sus. Formula aceasta trebuie comentată pe larg. Multe vieți au fost dedicate și vor mai fi dedicate în con-

tinuare scrierii unor astfel de comentarii. De exemplu, care este sensul afirmației că marile cărți trebuie studiate «cu grija potrivită»? Pentru moment, amintesc doar o dificultate care e evidentă pentru oricine: mințile cele mai luminate nu ne spun aceleași lucruri despre temele cele mai importante. Comunitatea minților celor mai luminate este stăpînită de discordie și chiar de mai multe tipuri de discordie. Oricare ar fi consecințele acestui fapt, cert este că educația liberală nu poate fi o simplă îndoctrinare. Mai amintesc încă o dificultate: «educația liberală este educația în spiritul culturii». Despre ce fel de cultură este vorba? Răspunsul nostru este: cultura în sensul tradiției occidentale. Dar cultura occidentală nu este decît una dintre diversele culturi existente. Limitîndu-ne la cultura occidentală, nu condamnăm oare educația liberală la un fel de parohialism și nu este parohialismul incompatibil cu receptivitatea educației liberale? Noțiunea de educație liberală se pare că nu se potrivește unei epoci care e conștientă de faptul că nu putem vorbi de cultura minții umane prin excelență, ci de o varietate de culturi. Evident că, folosit la plural, cuvîntul «cultură» nu mai are aceeași semnificație pe care o are cuvîntul cultura *singulare tantum*. Cultura nu mai este, cum se spune acum, absolută, ci a devenit relativă. Nu este ușor să explici ce înseamnă cuvîntul «cultură» atunci cînd e folosit la plural. Ca o consecință a acestei confuzii, s-a sugerat, explicit sau implicit, că ea ar consta într-un model de comportament comun unui grup uman. Din cauza aceasta nu ezităm să vorbim despre cultura suburbană sau despre culturile grupurilor de tineri compuse sau nu din delincvenți. Cu alte cuvinte, orice ființă umană care nu stă într-un azil de nebuni este o ființă umană cultivată, deoarece participă la o cultură. La granița cercetării a apărut întrebarea dacă nu există o cultură a grupurilor din azilurile de nebuni. Contrastînd sensul în care folosim astăzi cuvîntul «cultură» cu sen-

sul său originar, el pare a spune că a cultiva o grădină înseamnă a o murdări cu cutii goale de conserve și sticle de whisky sau cu tot felul de hîrtii aruncate la întîmplare. Ajunși în acest punct, ne dăm seama că într-un fel sau altul ne-am rătăcit. Să reîncepem deci punînd din nou întrebarea: ce poate însemna educația liberală aici și acum?"

Aprofundînd ancheta sa, Strauss lega educația liberală de democrația modernă, mai exact de idealul acestei formule politice, căci ambele presupun capacitatea de a scrie și de a citi. Reluînd – fără a le numi – perspectiva spinozistă (democrația ca întrupare a înțelepciunii fiecărui individ, a societății raționale) și cea rousseauistă (democrația ca guvernare pe potriva unor zei, nu a unor muritori), Strauss indica sensul originar al idealului democratic:

„Educația liberală este un anumit tip de educație literară: un fel de educație în spiritul scrierii sau prin scris. Nu este cazul să pledăm pentru capacitatea de a scrie și a citi: orice *elector* știe că democrația modernă se menține sau se prăbușește datorită capacității de a scrie și a citi. Pentru a înțelege această nevoie trebuie să reflectăm asupra democrației moderne. Ce este democrația modernă? S-a spus odată că democrația este regimul care se menține sau se prăbușește datorită virtuții: o democrație este un regim în care toți sau aproape toți adulții sînt oameni virtuoși, și deoarece virtutea se pare că cere și înțelepciune, democrația este un regim în care toți sau aproape toți adulții sînt virtuoși și înțelepți; sau este o societate în care toți sau aproape toți adulții și-au dezvoltat rațiunea pînă la un nivel foarte înalt, sau societatea rațională prin excelență. Într-un cuvînt, prin democrație se înțelege o aristocrație care s-a extins într-o aristocrație universală. Înainte de apariția democrației moderne, existau dubii dacă democrația în această accepțiune ar fi posibilă. După cum

spunea și unul dintre cei doi teoreticieni ai democrației cu mințile cele mai luminate, «dacă ar exista un popor de zei, acesta s-ar conduce democratic; o guvernare de o asemenea perfecțiune nu e posibilă pentru niște ființe umane». Această voce izolată și plăpîndă răsună azi ca un megafon puternic."

Din această perspectivă, știința politică apare ca studiul contrastului dintre democrație în forma ei originară și stadiul actual al democrației. Realitatea actuală a democrației nu este societatea oamenilor perfect înțelepți și virtuoși, și nici guvernarea maselor, ci lumea culturii de masă. Educația liberală îi apare lui Strauss ca o contrapondere a culturii de masă, într-o tentativă de a recîștiga sensul originar al democrației:

„Există o adevărată știință – și profesiunea mea, ca și a altor cîteva mii de persoane, constă în predarea ei – e vorba de știința politicii care, ca să spunem așa, are ca unică temă contrastul dintre conceperea originară a democrației și democrația în forma ei existentă. Potrivit unei păreri extreme, care este părerea predominantă în această profesiune, idealul democrației ar fi o simplă iluzie, singurul lucru care contează fiind comportamentul democrațiilor și comportamentul oamenilor în democrații. Departe de a fi o aristocrație universală, democrația modernă ar fi astfel o guvernare a maselor, dacă acestea ar putea guverna; de fapt, ea e o guvernare a elitelor, adică a grupurilor de oameni care din diverse motive sînt la conducere sau au o șansă destul de mare să ajungă la conducere; una dintre cele mai importante virtuți de care are nevoie democrația pentru a funcționa liniștită e, zice-se, apatia electorală, adică absența spiritului public. Cetățenii care nu citesc decît pagina sportivă și glumele din ziare nu sînt poate sarea și piperul pămîntului, dar sînt sarea

și piperul democrației moderne. În felul acesta, democrația nu este realmente guvernarea maselor, ci cultura maselor. O cultură de masă este o cultură ce poate fi obținută cu minimum de capacități, fără nici un efort intelectual și moral și la un preț foarte scăzut. Dar chiar și o cultură de masă, de fapt, în primul rînd o asemenea cultură, are nevoie de o alimentare constantă cu idei noi, produse de minți creatoare; pînă și reclamele muzicale și-ar pierde impactul dacă nu ar fi schimbate din cînd în cînd. Democrația, chiar dacă nu ar fi decît carapacea solidă care protejează plăpînda cultură de masă, are nevoie, în timp, de calități de o cu totul altă natură: devotament, concentrare, deschidere și profunzime a minții. Înțelegem astfel mai ușor ce înseamnă educația liberală aici și acum. Educația liberală este contraponderea culturii de masă, a efectelor corosive ale culturii de masă, a tendinței sale moștenite de a nu produce decît «specialiști lipsiți de spirit sau capacitate vizionară ori voluptuoși fără suflet». Educația liberală este scara pe care încercăm să urcăm de la democrația de masă la democrația în sensul originar. Educația liberală este efortul necesar pentru fondarea unei aristocrații în interiorul societății democratice a maselor. Educația liberală le aduce aminte acelor membri ai unei democrații de masă care au urechi să audă, de măreția umană".

Măreția umană – ilustrată de nașterea unei aristocrații spirituale în sînul democrației de masă – e proba cea mai puternică în favoarea excelenței modernității politice. Pentru Strauss, nu putem renunța la cultura scrisă, care întemeiază spiritul modern, decît cu prețul unei flagrante incoerențe:

„Cineva ar putea să spună că această noțiune de educație liberală este pur politică și că ea presupune în mod

dogmatic excelența democrației moderne. Nu putem oare să întoarcem spatele societății moderne? Nu ne putem întoarce la natură, la viața pe care o duceau triburile care nu cunoșteau scrierea? Nu sîntem oare striviți, îngrețoșați, degradați de cantitatea enormă de tipărituri, de cimitirul atîtor păduri frumoase și maiestuoase? Nu este suficient să taxăm o asemenea atitudine drept un romantism pur și să spunem că azi nu ne mai putem întoarce la natură; oare generațiile viitoare, supraviețuitoare ale unui cataclism produs de oameni, nu vor fi forțate să trăiască în triburi care nu vor cunoaște scrierea? Oare astfel de perspective nu ne obligă să ne schimbăm opinia despre războaiele termonucleare? Cu siguranță că ororile culturii de masă (ce includ și excursiile organizate în mijlocul naturii) explică dorința de întoarcere în natură. În mod ideal, o societate care nu cunoaște scrierea este o societate guvernată de obiceiuri ancestrale care provin de la fondatorii originari, de la zei ori de la urmașii ori discipolii zeilor; deoarece o astfel de societate nu cunoaște scrierea, moștenitorii tîrzii nu pot avea un contact direct cu fondatorii; ei nu pot ști dacă părinții sau bunicii lor s-au abătut de la sensul originar ori dacă nu au deformat mesajul divin prin adăugiri sau omisiuni umane; astfel, o societate care nu cunoaște scrierea nu poate acționa urmînd riguros principiul: cel mai bun lucru este cel mai vechi. Fondatorii nu le pot vorbi direct moștenitorilor lor decît prin textele scrise pe care le lasă în urma lor. Din această cauză, dorința întoarcerii la o societate care nu cunoaște scrierea se contrazice pe sine. Sîntem obligați să trăim cu cărțile. Dar viața este prea scurtă pentru a trăi cu alte cărți decît cu cele mari. În acest caz, ca și în altele, cel mai bine este să luăm ca model acea minte luminată care, datorită bunului său simț, este mediatorul prin excelență dintre noi și mințile cele mai luminate. Socrate nu a scris nici o carte, dar el a citit cărți. Îngăduiți-mi să citez o afirmație

a lui Socrate, care spune aproape totul în legătură cu subiectul nostru, cu simplitatea nobilă și măreția senină caracteristice strămoșilor: «Tot așa cum unora le place să aibă un cal bun, un cîine sau o pasăre, mie îmi place să am prieteni buni... Iar comorile înțelepților de altădată, pe care ei le-au lăsat în urma lor în cărți, le descopăr și le deslușesc împreună cu prietenii mei; dacă găsim un lucru bun, îl păstrăm și îl considerăm un mare cîștig, atunci cînd devenim utili unul altuia.» Cel care redă această frază adaugă următoarea observație: «Cînd am auzit lucrul acesta, mi s-a părut că Socrate este binecuvîntat și că în același timp îi îndrumă pe cei care îl ascultă către noblețea desăvîrșită.» Această relatare este incompletă, deoarece nu pomenește nimic despre ceea ce gîndea Socrate în legătură cu pasajele din cărțile înțelepților de altădată despre care nu știa dacă sînt bune. Dintr-o altă relatare aflăm însă că Euripide i-a dat odată lui Socrate o scriere a lui Heraclit, cerîndu-i părerea despre aceasta. Socrate i-a spus: «Ceea ce am înțeles eu este măreț și nobil; bănuiesc că același lucru este valabil și pentru ceea ce eu nu am înțeles; dar pentru a pricepe această scriere este cu siguranță nevoie de o inteligență aparte.»"

Educația liberală constă în ascultarea conversației dintre mințile cele mai luminate. Socrate oferă modelul perfect al mediatorului unei asemenea conversații:

„Fiind o educație care are drept scop atingerea nobleței desăvîrșite, a excelenței umane, educația liberală constă în păstrarea în memorie a excelenței și măreției umane. În ce fel și prin ce mijloace ne reamintește educația liberală de măreția umană? Ne este peste putință să apreciem la justa ei valoare o asemenea educație. E cunoscută opinia lui Platon potrivit căreia educația, în sensul ei cel mai înalt, e filozofia. Filozofia este căutarea înțelepciunii sau

căutarea cunoașterii lucrurilor celor mai însemnate, mai elevate sau mai cuprinzătoare; o astfel de cunoaștere, spunea el, este virtute și fericire; cum însă înțelepciunea e inaccesibilă omului, virtutea și fericirea vor fi întotdeauna imperfecte. În ciuda acestui lucru, filozoful este declarat singurul rege adevărat; el este considerat a fi atins cel mai înalt grad de perfecțiune pe care mintea umană îl poate atinge. Trebuie să tragem de aici concluzia că nu putem fi filozofi, că nu putem atinge cel mai înalt grad de educație. Nu trebuie să fim induși în eroare de faptul că întîlnim mulți oameni care susțin că sînt filozofi, întrucît ei folosesc o expresie confuză datorată probabil unei comodități administrative. De multe ori, ei vor să spună prin asta că sînt membri ai unor departamente de filozofie. Dar e tot atît de absurd să te aștepți ca membrii unor departamente de filozofie să fie filozofi cum e să te aștepți ca membrii unor departamente artistice să fie artiști. Nu putem fi filozofi, dar putem iubi filozofia, putem încerca să filozofăm. În orice caz, această filozofare constă, înainte de orice altceva, în ascultarea conversației dintre marii filozofi sau, mai general și mai prudent spus, dintre mințile cele mai luminate, deci în studierea marilor cărți. Mințile cele mai luminate pe care trebuie să le ascultăm nu sînt în nici un caz doar mințile cele mai luminate din Occident. Doar o nefericită necesitate ne face să nu putem asculta mințile cele mai luminate din India sau din China; nu le putem înțelege limba și pur și simplu nu putem învăța toate limbile."

Această postură de mediator trebuie asumată însă de fiecare individ. Ea e foarte dificilă, pentru că marile minți pe care trebuie să le punem în contact monologhează; în plus, pentru a fi cu adevărat judecători, e nevoie să scăpăm de iluziile superiorității noastre de oameni moderni, pentru a regăsi tradițiile interpretării autorizate:

„Să repetăm: educația liberală constă în ascultarea conversației dintre mințile cele mai luminate. Aici ne confruntăm însă cu dificultatea zdrobitoare că respectiva conversație nu are loc fără ajutorul nostru, că, de fapt, noi sîntem cei care trebuie să facem conversația posibilă. Mințile cele mai luminate monologhează. Noi trebuie să transformăm monologul lor într-un dialog, «izolarea» lor într-o «comunicare». Mințile cele mai luminate monologhează chiar și atunci cînd scriu dialoguri. Dacă ne uităm la dialogurile lui Platon, observăm că nu există niciodată o conversație între minți aflate la aceeași înălțime: toate dialogurile platonice au loc între un om superior și unul inferior acestuia. Se pare că Platon credea că nu se poate scrie un dialog între doi oameni superiori. În cazul acesta, trebuie să facem un lucru pe care mințile cele mai luminate au fost incapabile să îl facă. Haideți să înfruntăm această situație dificilă, atît de dificilă încît ea pare a face din educația liberală ceva absurd! Cum mințile cele mai luminate se contrazic în chestiunile cele mai importante, ele ne obligă să le judecăm monologurile. Noi nu ne putem însă baza pe ceea ce spune fiecare dintre ele. Pe de altă parte, ne dăm seama că nu sîntem destul de competenți pentru a fi judecători.

Această stare de lucruri nu ne este clară datorită mai multor iluzii facile. Noi înclinăm să credem că punctul nostru de vedere este superior celui al minților celor mai luminate fie pentru că el este cel al timpurilor de azi (iar această perioadă, fiind ulterioară, pare superioară epocii lor), fie pentru că sîntem convinși că fiecare dintre mințile cele mai luminate avea dreptate din punctul ei de vedere, fără să aibă, așa cum pretindea, dreptate în mod absolut; noi credem azi că nu poate exista o singură opinie pur și simplu adevărată prin ea însăși, ci doar o opinie adevărată în mod formal; această opinie formală presupune înțelegerea faptului că orice punct de vedere atotcu-

prinzător e relativ la o perspectivă specifică sau că toate punctele de vedere atotcuprinzătoare se exclud reciproc și deci nici unul nu poate fi absolut adevărat. Iluziile facile care ne împiedică să percepem situația reală se reduc la iluzia că sîntem sau putem fi mai înțelepți decît cei mai înțelepți oameni din trecut. Sîntem astfel obligați să jucăm rolul impresarilor sau al îmblînzitorilor de lei și nu pe cel al ascultătorilor docili și atenți. Trebuie totuși să facem față situației neobișnuite create de obligația de a încerca să fim mai mult decît niște ascultători atenți și docili, și anume judecători, chiar dacă nu sîntem destul de competenți pentru a fi judecători. După părerea mea, am ajuns în această situație pentru că am pierdut tradițiile ce aveau o autoritate și în care puteam avea încredere: am pierdut acel *nomos* care ne oferea o îndrumare autorizată, deoarece profesorii noștri, ca și profesorii profesorilor noștri, credeau în posibilitatea existenței unei societăți pur și simplu raționale. Fiecare dintre noi este nevoit să-și găsească reperele prin propriile sale puteri, oricît de imperfecte ar fi acestea."

Educația liberală, asumată de omul democratic, este o pregătire pentru modestie și ea deschide calea eliberării de vulgaritate:

„Nu avem alt sprijin în afară de ceea ce este inerent acestei activități. Am aflat că filozofia trebuie să se ferească de tentația de a fi educativă, căci filozofia nu poate fi decît în mod intrinsec educativă. Nu ne putem folosi mintea fără a înțelege din cînd în cînd ceva important, iar acest act al înțelegerii poate fi însoțit de conștientizarea faptului că înțelegem, de înțelegerea înțelegerii, de *noesis noeseos*. Acest lucru este atît de măreț, de pur, este o experiență atît de nobilă încît Aristotel i-a putut-o atribui lui Dumnezeu. O asemenea experiență nu depinde

de caracterul plăcut sau neplăcut, bun sau rău a ceea ce înțelegem. Ea ne ajută să înțelegem că toate relele sînt într-un fel necesare dacă vrem să ajungem să înțelegem. Ea ne face capabili să acceptăm, ca niște buni cetățeni ai împărăției lui Dumnezeu, tot răul care se abate asupra noastră și riscă să ne zdrobească inimile. Devenind conștienți de demnitatea minții, ne dăm seama care este fundamentul adevăratei demnități umane și al bunătății lumii, indiferent dacă o considerăm creată ori necreată, ea fiind căminul omului, întrucît e căminul minții noastre.

Educația liberală care constă în relația neîntreruptă cu mințile cele mai luminate este o pregătire pentru cea mai înaltă formă de modestie, ca să nu spunem cea mai înaltă formă de umilință. Ea este în același timp un preludiu al îndrăznelii, solicitîndu-ne să ne rupem cu totul de zgomotul, graba, nepăsarea și josnicia bîlciului deșertăciunii intelectualilor și inamicilor lor. Ea ne solicită îndrăzneala pe care o presupune hotărîrea de a privi prejudecățile ca pe niște simple opinii sau opiniile comune ca pe niște păreri exagerate, adică tot atît de susceptibile de a fi greșite ca și opiniile cele mai bizare sau mai puțin populare. Educația liberală este eliberarea de vulgaritate. Grecii aveau un cuvînt frumos pentru «vulgaritate»: o numeau *apeirokalia*, adică lipsa de experiență în privința lucrurilor frumoase. Prin educația liberală căpătăm experiența lucrurilor frumoase."[99]

Înțeleasă în acest fel, educația liberală e oare posibilă? Răspunsul aparține, desigur, fiecărui individ.

Textele din această secțiune fac parte din:
Leo Stauss, *Liberalism. Ancient and Modern*
© Basic Books, 1968

[1] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, cartea I, cap. IV, Robert Laffont, Paris, 1986, p. 83.

[2] Pasajele din Pierre Manent citate la pp. [11–18] sînt reluate după *Cetatea omului* (1994), traducere de Ioana Popa și Cristian Preda, Babel, București, 1998, pp. 9–13.

[3] Spinoza, *Traité politique*, I.1, traducere franceză de Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 11: filozofii „tratează oamenii nu așa cum sînt, ci așa cum ar vrea ei să fie", consecința acestui fapt fiind transformarea politicii într-o himeră, potrivită „ținutului Utopiei".

[4] Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, paragrafele 131 („filozofia îl privește pe om așa cum ar trebui să fie, astfel încît ea nu poate fi de folos decît unei minorități") și 132 („legislația îl consideră pe om așa cum este și o face pentru a trage de la el cît mai mult folos în societate"), traducere de Nina Façon, Editura Univers, București, p. 173.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, cartea I, ed. Bertrand de Jouvenel, Hachette, Paris, 1988, p. 157: „vreau să văd dacă poate exista, în ordinea civilă, vreo regulă de administrare legitimă și sigură, luînd oamenii așa cum sînt și legile așa cum ar putea fi".

[6] Pasajele citate la pp. [18–22] din *Principele* lui Machiavelli sînt reluate, cu o modificare („înclinații" în loc de „tendințe politice"), după traducerea Ninei Façon, republicată în volumul *Măștile puterii*, ediție îngrijită de Elvira Sorohan, Institutul european, Iași, 1996, pp. 43–44 (pentru dedicația *Principelui*), 73–74 (cap. IX) și 92–93 (cap. XV).

[7] Pentru această chestiune, v. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1992, p. 40.

[8] Despre necesara „îmblînzire" a lui Machiavelli, v. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, P.U.F., Paris, 1992, p. 51.

[9] Toate pasajele citate la pp. [22–30] din Hobbes sînt reluate după *Leviathan*, cap. XIII, traducere de Emanuel-Mihail Socaciu, în Adrian-Paul Iliescu & Emanuel-Mihail Socaciu (ed.), *Fundamentele gîndirii politice moderne*, Polirom, Iași, 1999, pp. 43–46.

[10] Acest fapt reiese cu cea mai mare claritate la Rousseau, în *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ediția Jacques Roger, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, p. 158.

[11] Cf. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977, *passim*.

[12] Așa se întîmplă și cu articolul lui Voltaire despre toleranță din *Dicționarul filozofic*: comparat cu celelalte scrieri despre toleranță (Milton, Locke, Spinoza, Bayle ori Kant), acest articol, de o „răutate pedantă", a contribuit mai mult decît oricare altul la „crearea unora dintre cele mai puternice reflexe ale sensibilității noastre sociale" (cf. Pierre Manent, *Les libéraux*, vol. I, Hachette, Paris, 1986, p. 102).

[13] V. infra, secțiunea *Economia și capitalismul*.

[14] Textul citat la pp. [30–34] a fost tradus de Cristian Preda după Voltaire, *Lettres philosophiques*, Dixième lettre: Du commerce, ediția René Pomeau, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, pp. 66–67.

[15] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cartea a XX-a, cap. 1, ediția Victor Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, vol. II, p. 9.

[16] Benjamin Constant, „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", în Idem, *De la liberté chez les Modernes*, ediția Marcel Gauchet, Le livre de poche, Paris, 1980, p. 498.

[17] Pentru această explicație a anglofiliei liberalismului francez, v. John Gray, *Liberalismul*, traducere de Anca Gheaus, Editura DU Style, București, 1998, pp. 43–44.

[18] Textul din Condorcet citat la pp. [34–37] a fost tradus de Cristian Preda după introducerea la *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), cit. în antologia alcătuită de Jacques Beaufort, Colette Beaufort și Jean-Noel Pascal, *Le dix-huitième en 10/18*, Union Générale d'Edition, Paris, 1976, pp. 469–472.

[19] Pentru această chestiune, v. Raymond Aron, *Spectatorul angajat*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Nemira, București, 1999, p. 54.

[20] Pasajul citat la p. [37–40] este tradus de Cristian Preda după o însemnare a lui Alain din 11 octombrie 1907, cuprinsă în *Propos* (1911) și reluată în antologia lui Alain Laurent, *L'individu et ses ennemis*, Hachette, Paris, 1987, pp. 324–325.

[21] V. Ludwig von Mises, *L'action humaine*, partea a IV-a, cap. XV. 4, P.U.F., Paris, 1985, p. 295.

[22] Friedrich von Hayek, „The Results of Human Action but not of Human Design", în *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 96–105.

[23] Pasajele citate din Hayek la pp. [43–49] sînt reluate după *Constituția libertății*, traducere de Lucian-Dumitru Dârdală, Institutul european, Iași, 1998, pp. 53–56.

[24] Walter Lippmann, *The Good Society*, Little, Brown & Company, Boston, 1937. Unul dintre profesorii lui Lippmann, Graham Wallas, a publicat la Londra, în 1919, o lucrare intitulată *The Great Society*.

[25] Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, traducere de Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 2 vol., 1991–1992.

[26] Friedrich von Hayek, *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, P.U.F., Paris, 1993, pp. 19–29 și 92–98.

[27] David Hume, *Political Discourses*, eseul XII, ediția bilingvă engleză-franceză Fabien Grandjean, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1993, p. 201.

[28] Friedrich von Hayek, *Constituția libertății*, pp. 78–79.

[29] Cum se întîmpla în opera lui Hobbes.

[30] V. Robert A. Goldwin, „Locke", în Leo Strauss & Joseph Cropsey (ed.), *Histoire de la philosophie politique*, P.U.F., Paris, 1994, pp. 523–561.

[31] Pasajul citat este fragmentul 87 din opera lui John Locke, *Al doilea tratat despre cîrmuire*, traducere de Silviu Culea, Nemira, București, 1999, p. 104. Celelalte trimiteri la opera lui Locke vor folosi aceeași ediție.

[32] V. și fragmentul 123, *op.cit.*, p. 129.

[33] Locke, *op.cit.*, fragmentul 6, pp. 54–55.

[34] Locke, *op.cit.*, fragmentul 124, p. 130.

[35] Locke, *op.cit.*, fragmentul 27, p. 68.

[36] Locke, *op.cit.*, fragmentul 28, pp. 68–69.

[37] Locke, *op.cit.*, fragmentul 40, p. 76.

[38] Observația îi aparține lui Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 1992, p. 72.

[39] Locke, *op.cit.*, fragmentul 36, pp. 73–74.

[40] Expresia îi apaține lui Robert A. Goldwin, *art.cit.*, p. 542.

[41] Locke, *op.cit.*, fragmentul 134, p. 135.

[42] Cf. Norberto Bobbio, *Liberalism și democrație*, traducere de Ana-Luana Stoicea, Nemira, București, 1998, p. 44.

[43] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, apud Bobbio, *op.cit.*, p. 49.

[44] Fragmentele din Humboldt citate la pp. [55–61] au fost traduse de Gabriel Szunder, după capitolul al doilea din *Ideen zu einem Versuch die Grenzen des Staates zu bestimmen*.

[45] Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, 2 vol., traducere de Magdalena Boiangiu, Beatrice Stanciu & Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995.

[46] Hayek, *Constituția libertății*, pp. 77–93.

[47] Michael Polanyi, *La logique de la liberté*, P.U.F., Paris, 1989, pp. 129–147.

[48] Claude Henri de Saint-Simon, *L'industrie*, tome 2 (1817), cit. în Bertrand de Jouvenel, *Les Débuts de l'Etat moderne. Une histoire des idées politique au XIX*ème *siècle*, Paris, Fayard, 1976, pp. 61–63.

[49] V. Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, București, 1998, pp. 138–146.

[50] Pasajele din Isaiah Berlin citate la pp. [61–67] sînt preluate din *Isaiah Berlin en toutes libertés*, entretiens avec Ramin Jahanbegloo, Editions du Félin, Paris, 1990, pp. 61–67 (traducere de Cristian Preda).

[51] Benjamin Constant, „Despre libertatea anticilor și libertatea modernilor" (1819), traducere de Cristian Preda, în *Polis* nr. 1/1995, p. 12.

[52] Pasajele din Constant citate la pp. [67–73] au fost tradu-se de Cristian Preda după *De la perfectibilité de l'espèce humaine* (1829), text editat de Pierre Deguise, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1967, pp. 35–39.

[53] V. Georges Burdeau, *Le libéralisme*, Seuil, Paris, 1979, pp. 72-75 și Maurice Flamant, *Histoire du libéralisme*, P.U.F., Paris, 1988, pp. 26–29.

[54] Cf. Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Editions du Seuil, Paris, 1989, pp. II și IV.

[55] Aristotel, *Politica*, I.8-9, 1256a–1258a. Comentarii la Karl Polanyi, „Aristotel discovers the economy", în Idem (ed.), *Trade and market in the early empires*, Glencoe, Illinois, 1957 și la Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, pp. 31–47.

[56] Pentru aceste două aspecte ale economiei, v. Ludwig von Mises, *L'action humaine*, partea I, IV.3, P.U.F., Paris, 1985, p. 103.

[57] Pentru această chestiune, v. și tratarea economiei ca singura ramură elaborată a praxiologiei, a științei acțiunii umane, la Mises, *op.cit.*, partea I, III.10, p. 71.

[58] Fragmentele din Bastiat citate la pp. [77–82] au fost traduse de Cristian Preda, după *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* (1850), Editions Romillat, Paris, 1993, pp. 177–181.

[59] Mises, *op.cit.*, partea a III-a, XIII, pp. 242–244.

[60] Pentru această chestiune, v. Francisco Vergara, *Temeiurile filozofice ale liberalismului*, Nemira, București, 1998, pp. 17–39.

[61] Cf. Pierre Manent, *Cetatea omului*, Babel, București, 1998, p. 109.

[62] Fragmentele din Smith citate la pp. [83–94] au fost reluate după *Avuția națiunilor* (1776), vol. I, traducere de Al. Hallunga, Editura Academiei RPR, București, 1965, pp. 7–12.

[63] Pentru această chestiune, v. F.A. Hayek, *Capitalismul și istoricii*, traducere de Sorin Ioniță și Dragoș Aligică, Humanitas, București, 1998.

[64] Creatorul termenului este, de fapt, Werner Sombart, care a publicat în 1904 lucrarea *Der moderne Kapitalismus*. Înaintea sa, Marx vorbise despre sistemul burghez sau sistemul modern.

[65] Fragmentele din Mises citate la pp. [94–109] au fost reluate după *Capitalismul și dușmanii săi* (1958), traducere de Dan-Cristian Comănescu, Nemira, București, 1998, pp. 21–33.

[66] O spectaculoasă reluare a viziunii contractualiste s-a produs o dată cu apariția, în 1971, a lucrării lui John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London/Oxford/New York.

[67] Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789), Flammarion, Paris, 1988.

[68] Jean Bodin, *Les six livres de la République* (1583), Le livre de poche, Paris, 1993.

[69] Pentru aceste chestiuni, v. Jean-Pierre Brancourt, „Des *estats* à l'Etat", în *Archives de Philosophie du droit*, nr. 21/1976, cit. de Philippe Braud, *Science politique*, vol. 2 (*L'Etat*), Editions du Seuil, Paris, 1997, pp. 8–9.

[70] Aceasta e diviziunea propusă de François Châtelet și Evelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, traducere de Mircea Boari și Cristian Preda, Humanitas, București, 1994.

[71] Fragmentele citate din Bobbio la pp. [113–116] sînt preluate din capitolul 3 al cărții sale *Liberalism și democrație*, traducere de Ana-Luana Stoicea, Nemira, București, 1998, pp. 37–39.

[72] Norberto Bobbio, *op.cit.*, pp. 42–43.

[73] Wilhelm Roepke, *Au-delà de l'offre et de la demande*, Paris, Payot, 1961, pp. 173 și 197.

[74] Fragmentele citate din Pierre Rosanvallon la pp. [177–125] au fost traduse de Cristian Preda după *La crise de l'Etat providence*, Editions du Seuil, Paris, 1981, pp. 20–27 și 141–142.

[75] Luca, VI, 31 și Matei, VII, 12, cit. în Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XV, ediția Tricot, Sirey, Paris, 1971, p. 157.

[76] Friedrich von Hayek, *Constituția libertății*, p. 80. Pentru un tablou al interpretărilor operei lui Rousseau, v. antologia editată de Gérard Genette și Tzvetan Todorov, *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris, 1984, care include texte de Paul Bénichou, Ernst Cassirer, Robert Derathé, Charles Eisenmann, Victor Goldschmidt, Leo Strauss și Eric Weil.

[77] Fragmentele citate din Rousseau la pp. [127–130] au fost traduse de Cristian Preda după cartea I, cap. VI din *Du contrat social*, ediția Bertrand de Jouvenel, Hachette, Paris, 1986, pp. 177–181.

[78] Rousseau, *op.cit.*, p. 180, nota 1.

[79] Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XVII, ed.cit., pp. 177–178.

[80] V. *supra*, pp. [49–55].

[81] John Locke, *Al doilea tratat despre cîrmuire*, fragmentul 212, *ed.cit.*, p. 187.

[82] Fragmentele citate din Thomas Paine la pp. [131–134] au fost preluate din „Simțul comun", cap. I, traducere de Florin Popa, în Adrian Paul Iliescu & Emanuel-Mihail Socaciu (ed.), *Fundamentele gîndirii politice moderne*, Polirom, Iași, 1999, pp. 147–148.

[83] Pentru această problemă, v. Harvey C. Mansfield, *Le prince apprivoisé. De l'ambivalence du pouvoir*, Fayard, Paris, 1994, pp. 312 sq.

[84] Fragmentele citate din Montesquieu la pp. [135–151] au fost traduse de Cristian Preda după cartea a XI-a („Despre legile care întemeiază libertatea politică în raportul ei cu Constituția") din *De l'esprit des lois*, ediția Victor Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 291–304.

[85] Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, pp. 95–97.

[86] Cf. Norberto Bobbio, *Liberalism și democrație*, pp. 27–29, 51 și 57.

[87] Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, București, 1998, pp. 13–50.

[88] V. Marcel Gauchet, „Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", în Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ediție de scrieri politice îngrijită de Marcel Gauchet, Le livre de poche, Paris, 1980.

[89] V. *supra*, pp. [126–130].

[90] Pasajele citate la pp. [155–162] sînt reluate după John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1994, pp. 7–12.

[91] A subliniat-o foarte apăsat și Isaiah Berlin, autor al unui excelent studiu despre Mill, inclus în volumul *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scalat, Humanitas, București, 1996, pp. 258–292.

[92] Fragmentele citate la pp. [163–169] sînt reluate după o conferință din 1988 a lui Karl R. Popper, inclusă în volumul *Lecția acestui secol*, traducere de Florin Dumitrescu, Nemira, București, 1998, pp. 76–81.

[93] Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Occidentul nostru*, Nemira, București, 1999, pp. 133–141.

[94] Fragmentele din Tocqueville citate la pp. [170–181] au fost traduse de Cristian Preda, după partea a patra din *Voyage en Angleterre de 1833*, text inclus inițial în volumul al VIII-lea de *Opere* editat de Gustave de Beaumont în 1866 (la Michel-Lévy Frères) și reluat în volumul *Voyage en Angleterre et en Irlande*, ediția J.P. Mayer, Gallimard, Paris, 1957, pp. 107–119. Traducerea a apărut deja în *Polis*, nr. 1/1995, pp. 50–55.

[95] Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Le libéralisme du désespoir. Tradition libérale et critique du totalitarisme dans les années 1938-1960*, Editura Universității, București.

[96] V. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Cezar Ivănescu, Humanitas, București, 1994, pp. 596–621.

[97] Fragmentele din Aron citate la pp. [183–200] au fost traduse de Cristian Preda după capitolul „Du totalitarisme" din *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965. Volumul este reproducerea unui curs ținut de către Aron la Sorbona în 1956–1957. Traducerea a apărut deja în *Litere, Arte & Idei*, nr. 31(116), din 16 august 1993, pp. 1, 6–7.

[98] Aron, *op.cit.*, pp. 73–88.

[99] Fragmentele din Leo Strauss citate la pp. [202–212] au fost traduse de Simona Preda după „What is Liberal Education?", text cuprins în volumul *Liberalism. Ancient and Modern*, New York/ London, Basic Books, 1968, pp. 3–8. Traducerea a apărut deja în *Sfera politicii*, nr. 11/1993, pp. 31–32.

Liberalismul este forma de civilizație politică a omului modern

La noi, după 1989, multe spirite s-au declarat liberale. S-a tradus din filozofii și economiștii liberali. Programa universitară a introdus în canonul academic gîndirea liberală, există politologi care fac profesiune din liberalism, unii universitari au scris cărți de elogiere ori de critică a liberalismului, iar alții au alcătuit antologii pe teme specializate, din autori liberali. Au apărut mai multe partide care și-au spus liberale. În vorbirea curentă a fi liberal nu mai înseamnă atît a face politică liberală, cît a îmbrățișa ori ilustra un anumit evantai de credințe. Care?

Ei bine, e greu de spus. Profesorii îl predau, studenții îl învață, jurnaliștii îl colportează – liberalismul a ajuns ca banul: toți îl folosim, îl apreciem după valoarea de schimb, dar îi ignorăm alcătuirea. Liberalismul a părut să se impună peste tot, după 1989, ca un soi de filozofie politică generală, un fel de dat al democratizării. Prețul răspîndirii liberalismului a fost însă dizolvarea sa într-un soi de ceață unanimă, paușală. Între cărțile valoroase, care au luat în serios gîndirea liberală, doresc să menționez aici trei: Adrian-Paul Iliescu, *Liberalismul între succese și iluzii*, All, 1998 (de pe o poziție conservatoare, de tip britanic); Aurelian Crăiuțu, *Elogiul libertății. Studii de filozofie politică*, Polirom, 1998 (de pe o poziție liberală foarte infor-

mată, deși degajată și nedoctrinară). Cea de-a treia carte este o antologie și ei îi stă acest text drept „Cuvînt de încheiere". Este vorba despre *Liberalismul: antologie, comentarii și note de Cristian Preda* (cu o primă ediție la Nemira, în anul 2000, și o a doua la Humanitas, în 2003).

Cristian Preda, pe urmele maestrului său Pierre Manent, îmbină restituirea textelor originale cu încadrarea lor într-un comentariu-montură. Procedeul are atît avantajul de a pune o epică filozofică acolo unde nu există decît o succesiune istorică (ceea ce e didactic și mnemotehnic util), dar și pe acela de a organiza *familia liberalismelor* într-un set de principii dacă nu esențiale, măcar definitorii (ceea ce are avantajul de a masca dificultatea de a defini liberalismul).[1] Ideea antologatorului este de a fixa în cîteva fragmente clasice temele centrale de reflexie ale liberalismului, din perspectiva observației că liberalismul stă sau cade împreună cu cîteva principii care pot fi cu ușurință enumerate: astfel, existența liberalismului ar fi condiționată de existența unui anumit tip uman,

[1] Potrivit lui John Zvesper, liberalismul a cunoscut atîtea diviziuni interne, încît nu se pretează unei definiri inatacabile (s.v. „Liberalism", în: *Enciclopedia Blackwell a gîndirii politice*, coordonator David Miller [1991], traducere din engleză de Dragan Stoianovici, Humanitas, 2000, p. 430 a). Un bilanț al dificultăților de a defini liberalismul, la Aurelian Crăiuțu, *Elogiul libertății. Studii de filozofie politică*, Polirom, 1998, pp. 13–43. Pentru o definiție istorică și filozofică a liberalismului, vezi John Gray, *Liberalismul* [1986; 1995], traducere din engleză de Anca Gheaus, București, 1998. Ediția a doua, din 1995, e prevăzută cu o „Concluzie (1994)", o palinodie strînsă a poziției inițiale a autorului, în care se decide că liberalismul, care fusese teoria politică a modernității (p. 111), nu mai poate fi și teoria politică a postmodernității (p. 119). Pentru mai multe amănunte, vezi foarte elocventa culegere de studii – John Gray, *Dincolo de liberalism și conservatorism*, traducere de Raluca Prună, All, 1998, realizată simpatetic de Adrian-Paul Iliescu.

individul; de funcționarea unei economii de tip capitalist; de existența unor instituții care să poată controla puterea (statul liberal); de existența unor mecanisme de predare și preluare a puterii politice (democrația); în fine, faptul că o societate liberală – bazată pe proprietatea privată, mai degrabă decît pe cea de stat; bazată pe toleranță, mai degrabă decît pe persecuții; bazată pe pluralism, mai degrabă decît pe unicitatea unei doctrine; bazată pe egalitatea drepturilor și pluralitatea necontrolată și neasistată a tuturor opiniilor, mai degrabă decît pe privilegii și adevăr – pare a fi o societate cu o mai mare capacitate de succes decît altele este, în perspectiva favorizată de antologator, consecința unor constatări epistemologice foarte generale (oamenii sînt failibili, diversitatea umană e ireductibilă, iar indivizii sînt *realiter* altruiști numai atunci cînd se dovedesc a fi *naturaliter* egoiști etc.). Acesta este tabloul construit de Cristian Preda pentru a încadra teoretic liberalismul.

Toți autorii antologați, s-ar zice, ar trebui să fie și mari autori liberali. Firește, John Locke, Adam Smith, Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, Frédéric Bastiat, Ludwig von Mises etc. *sînt* mari gînditori liberali. Dar Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Condorcet, Alain etc. sînt ei autori cu *adevărat* liberali? Sau pe de-a *întregul* liberali? Aceste întrebări repun chestiunea deloc banală a definiției liberalismului.

Primul fapt care mi se impune este acela că scriitori considerați azi liberali nu urmăreau să edifice o doctrină liberală. Mai mult, nu tot din ce au scris poate fi adunat sub umbrela doctrinei liberale. E dificil de stabilit dacă autori precum Kant, Hobbes, Hegel, Burke ori mai știu eu cine (dintre cei mari) au fost liberali. Sub raport doctrinar, rezultatul inspectării operei lor e nesatisfăcător. Sînt unele puncte de vedere pe care acești autori le-au apărat

cu vigoare – și care îi situează în tabăra gîndirii liberale. Altele însă, nu. În opera lor sînt ușor de găsit argumente și că au fost liberali, și că nu au fost. Nu doresc deloc să susțin punctul de vedere relativist. Ceea ce vreau să spun este că doctrina liberală apare mai coerentă retrospectiv, decît prospectiv.

Sînt, cred, trei maniere de a defini un obiect teoretic. Printr-o definiție esențială, identificînd un set de principii, de factori invarianți. Printr-una funcțională, arătînd cum anume se comportă obiectul respectiv pe un domeniu dat. Și istoric, indicîndu-i geneza, nașterea. Cum poate fi definit liberalismul? Firește, în toate trei modurile. Spunînd, de pildă, că liberalismul este definit printr-un șir de invarianți, de găsit în toate variantele sale istoric atestate, precum individualismul, libertatea, proprietatea privată, statul limitat, universalismul și credința în progres înseamnă a da o definiție esențială.[2] A spune, ca John Gray, că „liberalismul este teoria politică a modernității" înseamnă a da o definiție funcțională.[3] Iar a descrie modul în care, din curente diverse (stoicism, creștinism etc.) și în împrejurări istorice precise (războaiele religioase, lupta dintre parlament și rege etc.) , s-a plămădit un aluat politic nou, a cărui expresie teoretică este conștiința *adevărului* unei doctrine liberale, înseamnă a da liberalismului o definiție genetică. În ce mă privește, pentru argumentul pe care vreau să-l susțin aici, voi reține definiția funcțională, și anume în formularea lui Gray, care este, în opinia mea, cea mai adecvată – liberalismul este teoria politică a modernității. Dacă este așa, atunci e ușor de înțeles de ce definițiile esențiale nu i se potrivesc: pentru că nici moder-

[2] Crăiuțu, *op.cit.*, p. 19. Iliescu, *op.cit.*, în special cap. 3, „Iluziile liberalismului" Gray, *op.cit.*, pp. 72–110.

[3] Gray, *op.cit.*, p. 111.

nitatea nu poate fi redusă la o definiție esențială. Iar definițiile genetice, atunci cînd vorbim de obiecte teoretice complexe, pentru care contextul descoperirii diferă întotdeauna de contextul justificării, sînt obligatoriu insuficiente. Prin urmare, motivul pentru care toți autorii politici moderni au un aer de familie este că împărtășesc cu toții, fie că le acceptă, fie că li se opun, presupozițiile inconturnabile ale modernității politice. Se poate argumenta că pînă și un autor profund iliberal, precum Carl Schmitt, împărtășește cu adversarii săi liberali multe presupoziții comune: mult mai multe decît și-ar fi dorit și, cu siguranță, decît ar fi dorit-o liberalii înșiși.[4] Risc afirmația că paradigma de referință a tuturor filozofiilor politice moderne este liberalismul, orice o fi însemnînd acesta, ca definiție esențială.

A doua observație pe care vreau s-o fac este următoarea: autorii liberali nu s-au supus „liberalismului" ca unei ortodoxii (filozofice, economice, politice, sociale).[5] De către liberali, liberalismul nu a fost perceput ca o doctrină a adevărului absolut. Sau, mai degrabă, liberalii nu s-au îndoit de adevărul principiilor liberale, dar au refuzat să sistematizeze acest sentiment într-o doctrină a adevărului ultim. Ceea ce vreau să spun este că liberalismul nu a devenit decît în secolul al XX-lea obiectul unei încercări de sistematizare doctrinară – și, în opinia mea, acest impuls îl falsifică. Firește, atunci cînd spun că liberalis-

[4] Julien Freund, Préface: Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Calmann-Lévy, 1972, pp. 7–38. Mark Lilla, „The Enemy of Liberalism", *New York Review of Books*, May 15, 1997, pp. 38–44.

[5] „Majoritatea autorilor pe care-i considerăm azi liberali sau protoliberali [...] nu și-au scris operele din dorința de a apărea cu orice preț liberali (un termen neexistent la vremea aceea), ci drept răspuns la problemele diverse cu care au fost confruntați" (Crăiuțu, *op.cit.*, p. 23).

mul nu a fost o doctrină sistematică nu vreau deloc să susțin că a fost o filozofie inconsistentă ori ușuratică. Afirm doar că impulsul care a stat la originea formulării principiilor liberale a fost o atitudine liberală, și nu o voință doctrinară. Din acest motiv, gîndirea liberală este intermitentă. Ea e suscitată de crize și amenințări, și e legată de anumite ocazii. Spre deosebire de socialism, care, datorită voinței de sistem și aplecării spre gnoză (explicație totală a lumii în termeni de salvare a umanității alese), a dezvoltat o gîndire de tip gardian, care e asmuțit să supravegheze totul în permanență, liberalismul s-a ilustrat printr-o gîndire a *crizei* – și, aș spune, invocînd în treacăt etimologia, a *discernămîntului*. Gîndirea liberală e suscitată de provocări istorice, sociale, instituționale, religioase (mai rar filozofice). Răspunsul liberal este dat întotdeauna sub forma unei soluții practice. În sens superior, liberalismul este una din variantele oportunismului filozofic. Este filozofia prilejului exploatat. Este triumful detaliului și suveranitatea ocaziei cuprinse în amănunt. Pentru liberalism, *der liebe Gott steckt im Detail*.[6] Principiile liberale sînt, în fond, soluții practice la probleme de principiu ridicate de funcționarea de zi cu zi a societăților moderne. Dar nu orice fel de soluții, ci numai acele soluții care, într-un fel sau altul, tindeau să conserve ori să sporească libertatea. Ideile liberale ale lui Locke, de pildă, sînt consecința întrebării „cum se poate garanta dreptul poporului de a schimba forma de guvernare?"; pentru reprezentanții americani și scoțieni ai liberalismului clasic, problema era ca prin comerț și piață liberă să fie limitate apucăturile rele ale oamenilor – piața liberă era considerată bună, deoarece are capacitatea de a converti viciile private în beneficii publice.

[6] O veche și înțeleaptă vorbă, citată adesea de Aby Warburg.

Oriunde a apărut gîndire liberală de calitate au fost întrunite două condiții: orizontul sub care s-a căutat răspunsul la o întrebare socială ori politică concretă a fost libertatea (s-a încercat să se obțină un scop considerat dezirabil imaginînd un dispozitiv, un instrument, un mecanism care să realizeze, să permită o anumită formă de libertate); a doua condiție a fost ideea că puterea, orice tip de putere, trebuie limitată prin mecanisme instituționale stabile, care să nu depindă de bunul plac al oamenilor. Liberalismul, prin urmare, este gîndirea care s-a născut din conjugarea acestor două condiții: (i) cum anume se poate obține îmbunătățirea unei situații date prin sporirea libertății? (ii) cum anume poate fi limitată instituțional acumularea indefinită de putere? Liberalismul nu a avut un canon ideologic, așa cum socialismul revoluționar a avut în operele unor Marx și Lenin. Liberalismul nu a evoluat ca o gîndire doctrinară, ci ca o serie de răspunsuri limitate la probleme limitate (probleme născute din evoluția istorică a țărilor în care au existat oameni care și-au pus problemele țărilor lor în termeni de „tradiție a libertății"). Eu pretind că răspunsuri liberale la aceste probleme au apărut ori de cîte ori cele două condiții de posibilitate ale gîndirii liberale au fost îndeplinite: atunci cînd au existat oameni care au căutat să ofere răspunsuri la orice fel de problemă concretă în așa fel încît anumite libertăți să fie conservate ori sporite (prin garanții instituționale), iar problema limitării anumitor puteri să fie asigurată printr-un mecanism impersonal. Liberalismul, în opinia mea, nu poate fi o doctrină decît dacă se trădează pe sine. Liberalismul este o politică, o formă de a trăi politicul, o manieră de raportare la problema politică și la cea teologico-politică – în mult mai mare măsură decît o doctrină. Nu neg că se poate face din liberalism o doctrină: lucrările lui Hayek din perioada marilor sale sinteze (*The Constitution of Liberty*, 1960; *Law, Legislation,*

Liberty, 3 vol., 1973–1979) stau mărturie nu doar că acest lucru este posibil, ci și că rezultatele obținute pot fi foarte convingătoare, ca sistem. Totuși, dacă inspectăm reacțiile unui libertarian logic și intransigent precum Hans-Hermann Hoppe față de filozofia socială și politică dezvoltată sistematic de Hayek, rămînem cu un gust amar.[7] Simțim că sentimentul liberal care a stat la originea sintezei lui Hayek a fost cumva mai liberal decît teoretizările sale doctrinare.

Să distingem atunci între liberalism, ca doctrină, și modul de gîndire liberal, ca temperament ori ca stare de spirit? E limpede că, în limba curentă, termenul de liberal are sensul liberalității – prin care înțelegem cu toții cîteva virtuți general-umane, precum omenia, generozitatea, larghețea de spirit și toleranța. Pentru Gyorgy Konrád liberalismul este un stil (lumesc, civilizat, personal, ironic) rezultat din conștiința vie a faptului că în gîndirea omului nu pot fi recunoscute fără impunere nici un fel de obligații și de tabuuri, că nu există instituții, persoane sau concepte care să se afle deasupra criticii, că scepticismul este inconturnabil, iar colectivismul inacceptabil. Acest punct de vedere revine la afirmația mai generală a lui Bertrand Russell, potrivit căruia esența viziunii liberale nu constă în conținutul doctrinelor susținute, ci în *modul* în care acestea sînt afirmate: nedogmatic, netranșant, cu titlu de ipoteză și cu conștiința failibilită-

[7] Hans-Hermann Hoppe, „F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique", *The Review of Austrian Economics*, vol. 7, No. 1 (1994), pp. 67–93. H.-H. Hoppe nu critică economia lui Hayek, care, susține el, este în întregime misesiană – ceea ce descoperă el după ce supune examinării principiile originale ale filozofiei lui Hayek poate fi rezumat astfel: tot ce nu e original la Hayek e din Ludwig von Mises și e adevărat; iar tot ce e original nu e din Mises și, din păcate, e fals.

ții lor.[8] În ce mă privește, tind să favorizez acest mod de a vedea liberalismul.[9] Dacă liberalismul este teoria politică a modernității, atunci spiritul liberal este forma de civilizație politică a omului modern. Iar aceste două noțiuni – *liberalism*, ca teorie, și *spirit liberal*, ca atitudine moral-religioasă – formează ceea ce Blaga numea un „cuplu metodologic". Nu cred că una poate fi înțeleasă fără cealaltă. În schimb, dacă este clar că liberalismul poate fi generat de spiritul liberal, nu e deloc clar dacă liberalismul doctrinar ori instituțional e capabil să genereze spirit liberal. Acestei secrete neliniști i-a răspuns probabil Cristian Preda atunci cînd a decis să-și încheie antologia sa cu un superb text al lui Leo Strauss, „What is Liberal Education?" (1968). Într-un sens, tot ce i-a îngrijorat pe marii gînditori liberali din trecut continuă să constituie amenințări ale libertății și azi. Doar că, după semnalul lor de alarmă, știm cu ce anume ne confruntăm și sîntem avertizați măcar în ce privește acele forme de manifestare ale agresiunii împotriva libertății, împotriva cărora au scris marii gînditori liberali. Alte forme îmbracă însă aceleași amenințări. Din acest motiv, educația pentru libertate, atît de diferită de educația patriotică (potrivit logicii, țara „X" este patria libertății, deci să iubim cu orice preț țara „X"), rămîne sarcina decisivă și esențială a oricărei societăți decente. Iată de ce familiarizarea cu *flerul* și cu *sensibilitatea* liberale sînt, cred, mai importante decît predarea scolastică a doctrinelor liberale. Cred, altfel spus, că doctrinele liberale sînt mult mai puțin importante decît formarea temperamentului liberal.

---

[8] *Apud* Crăiuțu, *op.cit.*, p. 21.

[9] Afin, în fond, cu cel susținut de Aurelian Crăiuțu în pledoaria sa în favoarea înțelegerii liberalismului ca „familie de liberalisme" (*Elogiul libertății*, *passim*).

Aș dori în încheiere să ilustrez printr-un exemplu de ce cred că este atît de important să deosebim între „doctrina" liberală și, să zicem, „sensibilitatea" liberală. Dau acest exemplu pentru a ilustra simbolic sensul pe care îl atașez antologiei realizate de Cristian Preda.[10] Pe măsură ce mă deprind mai mult cu condițiile libertății politice, devin tot mai indiferent la etichetele care adună oamenii în colectivități militante (e.g., „doctrina liberală") și tot mai sensibil la fragilitatea comportamentului și temperamentului politic (ori liberal). Liberalii de doctrină sînt înclinați să fie insensibili la excesele comise în numele ideilor în care cred. Spre deosebire de ei, am impresia că liberalii de temperament tind să fie la fel de indignați și de excesele comise în numele ideilor cu care se identifică. Marea dificultate, în lumea de azi, mi se pare aceea de a te menține adversarul exceselor prietenilor tăi de idei. Altminteri, lumea se compartimentează irespirabil în tabere care își justifică mereu crimele și care nu resimt indignare decît față de cele care îi aparțin adversarului. Această logică a lui „*penser contre c'est penser comme*" trebuie depășită prin ridicarea cumpenei discernămîntului deasupra încăierării și situarea ei dincolo de principiile invocate de carnasierii care ne reprezintă în timp de pace și în care ne recunoaștem pe timp de război. Cum? Răspunsul ne este oferit de o viață ilustră – acesta este exemplul meu.

Karl Raimund Popper s-a născut în 1902 și a murit în 1994. A scris enorm și a gîndit original, adeseori în răspăr cu módele dominante. A știut să-și impună teoriile pe care le-a elaborat cu o fermitate casantă, care îmbina într-o manieră destul de arogantă dogmatismul și intransigența. Față de contemporani, uneori, fermitățile sale frizau fero-

[10] Dincolo de argumentele aduse de el însuși în „Prefață", argumente care vin din zona justificării liberalismului ca doctrină filozofică.

citatea (cazul Wittgenstein). În același timp, era omul unor prietenii delicate, durabile și devotate (cazul Gombrich). În opera sa, există un frapant contrast de *ton* între încăpățînarea ofensivă cu care caută să-și încolțească adversarii de idei în cărțile de doctrină și fermitatea prevenitoare cu care îi tratează în cărțile, să le zicem, ocazionale. Din prima categorie fac parte cărți precum *Logica cercetării*, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, *Mizeria istoricismului* etc. – cărțile de doctrină. Din a doua categorie aș enumera *În căutarea unei vieți mai bune*, *Lecția acestui secol* ori micuța carte despre primejdiile televiziunii – cărți ocazionale, alcătuite din articole, conferințe ori însemnări datînd din epoci diferite, dar avînd toate o unitate de stil frapantă, dată tocmai de absența obsesiei de a învinge cu orice preț. Primul ton este al doctrinarului care are ca premisă credința că a învinge înseamnă a convinge. Al doilea ton aparține omului care presimte că persuasiunea, deși îi este inferioară logicii în generalitate, îi este superioară în profunzime. Acest al doilea ton aparține omului care, în plus față de doctrinar, se poate mulțumi numai cu strălucirile inteligenței, simte că are nevoie, pentru a deveni complet, și de aura puțin spectaculoasă, dar profundă și durabilă, a înțelepciunii.

Cum se știe, o constantă a operei de epistemolog a lui Popper a fost combaterea ideii că istoria ar fi condusă de legi dinainte scrise. Credința că astfel de legi există și că ele pot fi cunoscute a fost denumită de Popper „istoricism". Împotriva acestei credințe Popper a construit un argument teoretic (*Mizeria istoricismului*, 1953), pe care, apoi, l-a reluat, sub diferite forme, în multe alte cărți. Ce mi se pare interesant este că în cărțile sale ocazionale acest argument a luat o formă etică, ideea fiind că este nedemn din punct de vedere etic să credem că oamenii nu sînt decît niște marionete, aflate la dispoziția marelui sforar

numit „istorie". Trecerea de la „suficiența" argumentului constrîngător la forța difuză a argumentului etic descrie perfect diferența dintre tonul doctrinar și cel înțelept (liberal). Impresia mea este că Popper, după anii '50, a fost din ce în ce mai ispitit de tonul ironic-tolerant și persuasiv al înțelepciunii (liberale), fără a abandona (ori recuza) tonul sentențios și casant al doctrinarului. Ceea ce mă atrage la cărțile sale ocazionale este tocmai îmbinarea neașteptată dintre aceste două tonuri și sentimentul, pe care mi-l inspiră, că mă aflu în prezența unor *cărți de practică a înțelepciunii liberale.* Față de cărțile de doctrină, deosebirea este următoarea. În cărțile de doctrină, ideile lui Popper sînt „tari", posedă o anumită, indiscutabilă, aroganță. Ele nu doar că se știu adevărate – ele se simt și *constrîngătoare*, își cunosc și savurează puterea de a forța pe cititor să li se supună. Este un, să-i zicem, liberalism de doctrină, care încă nu a reușit să devină și unul de temperament. În cărțile de înțelepciune, ideile sale sînt „slabe", posedă o indiscutabilă, și voită, modestie. Spre pildă, dacă în cărțile de doctrină milita ofensiv pentru valorile Iluminismului (cele mai notorii pagini sînt în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, 1945), în cărțile sale de înțelepciune *se simte dator*, cum singur spune, să atragă atenția cititorilor asupra consecințelor teribile pe care ideile cele mai generoase ale Iluminismului le-au avut – Popper vorbește de „abominabilele monstruozități" ale revoluțiilor franceză și rusă și de „absurditatea lor criminală". Aici e diferența esențială între doctrinar și înțelept: doctrinarul denunță fanatismul ideilor pe care le combate; înțeleptul avertizează *și* împotriva fanatismului ideilor în care crede. „Este de datoria noastră să ne opunem fanatismului sub orice formă", ne avertizează Popper-înțeleptul-liberal,[11]

[11] K. R. Popper, *În căutarea unei luni mai bune*, traducere din germană de Anca Rădulescu, Humanitas, 1998, p. 153.

„chiar și atunci cînd scopurile sale sînt ireproșabile din punct de vedere etic, dar mai ales atunci cînd scopurile sale sînt și ale noastre." În aceste cuvinte modeste este exprimată, mi se pare, înțelepciunea cea mai profundă a raționalismului și a temperamentului liberal (deopotrivă) – capacitatea de a denunța nu numai fanatismul celor cu care sîntem în dezacord, ci și fanatismul celor cu ale căror poziții ne identificăm, deoarece sîntem convinși că au dreptate. A fi liberal înseamnă nu doar să respingi fanatismul adversarilor (asta înseamnă a fi rațional), ci să declari la fel de inacceptabil fanatismul partizanilor.

Este, poate, lecția cea mai grăitoare pentru noi, astăzi. În opinia mea, o societate decentă nu este, cum se crede, una în care frustrările și resentimentele grupurilor și indivizilor sînt *recunoscute* de stat ori de alte grupuri recepte și oblojite prin subsidii, discriminare pozitivă ori recunoaștere simbolică oficială, ci una în care temperamentul liberal, așa cum a fost el ilustrat de înțelepciunea bătrînului Popper ajunge să fie nota comună a majorității.

Problema liberalismului, azi, de îndată ce a pierdut sprijinul proiectului iluminist, care s-a prăbușit, este că nu mai poate invoca în sprijinul raționalității sale nici filozofia istoriei progresistă, nici universalitatea, așa cum fusese aceasta definită în Iluminism. Gray credea că liberalismul este solidar cu proiectul Iluminist și că stă sau cade împreună cu acesta; deci liberalismul trebuie abandonat ori de cîte ori el nu reușește să asigure bunăstarea societății (singura valoare supremă, după Gray).[12] De fapt, ce nu mai poate face azi liberalismul este să păstreze idealul justificării sale complete prin argumente constrîngă-

[12] John Gray, *Liberalismul*, București: Editura DU Style, 1998, pp. 122–123.

toare, îmbinînd laolaltă argumente morale, teologice, istorice, antropologice, într-o sinteză persuasivă irezistibilă (strategia Adam Smith, de pildă). Astăzi nu mai putem încerca, cum făcea John Rawls în 1971 (*A Theory of Justice*), să deducem dintr-o logică contractualistă principii ale guvernării care să fie rațional constrîngătoare pentru oricine. Mai degrabă, se revine la procedeul de argumentare folosit pe vremuri de Burke, care consta în invocarea tradițiilor, a convingerilor active și a prejudecăților rezonabile unei societăți, procedeu abandonat datorită ridiculizării sale de către raționalismul progresist al revoluționarilor. În viitor, pentru a nu recădea în trecut, e cazul să nu-l uităm.

H.-R. PATAPIEVICI

București, octombrie 2003

CUPRINS

PREFAȚĂ 5

I. INDIVIDUL

Omul și omul modern (PIERRE MANENT – 1994) 11
Principele (NICCOLO MACHIAVELLI – 1513) 18
În starea de natură (THOMAS HOBBES – 1651) 22
Negustătorul englez (VOLTAIRE – 1733) 30
Progresul nesfîrșit al facultăților individuale
(CONDORCET – 1793) 34
Contestarea individualistă (ALAIN – 1907) 37

II. TEMEIURILE SOCIETĂȚII LIBERE

Ignoranța individuală (FRIEDRICH VON HAYEK – 1960) 43
Proprietatea (JOHN LOCKE – 1689) 49
Diversitatea umană (WILHELM VON HUMBOLDT – 1792) 55
Pluralismul și toleranța (ISAIAH BERLIN – 1990) 61
Egalitatea drepturilor și neutralizarea opiniei
(BENJAMIN CONSTANT –1829) 67

III. ECONOMIA ȘI CAPITALISMUL

Știința a ceea ce se vede și a ceea ce nu se vede
(FRÉDÉRIC BASTIAT – 1850) 77
Diviziunea muncii (ADAM SMITH – 1776) 82
Suveranitatea consumatorului (LUDWIG VON MISES – 1958) .. 94

IV. STATUL LIBERAL

Stat minimal și stat de drept (NORBERTO BOBBIO – 1986) 113
Stat protector (PIERRE ROSANVALLON – 1981) 117

Dificultatea contractului social
(JEAN-JACQUES ROUSSEAU – 1762) 126
Guvernarea ca rău necesar (THOMAS PAINE – 1776) 130
Separația puterilor (MONTESQUIEU – 1748) 134

V. DEMOCRAȚIA ȘI ADVERSARII EI

Tirania majorității (JOHN STUART MILL – 1859) 155
Puterea poporului (KARL R. POPPER – 1988) 163
Revoluția (ALEXIS DE TOCQUEVILLE – 1833) 170
Totalitarismul (RAYMOND ARON – 1956) 182
Educația liberală (LEO STRAUSS – 1968) 201

NOTE 213
POSTFAȚĂ de H.-R. Patapievici 221

Potrivit editorului acestui volum, liberalismul este îndeobște cunoscut în forma simplificată pe care au acreditat-o adversarii săi: ca un discurs mediocru despre valori terestre, în primul rînd despre prosperitatea unei minorități, sau ca o ortodoxie doctrinară rigidă, incapabilă de adaptare dar utilizată ca mască a exploatării. Volumul își propune tocmai răsturnarea acestei viziuni, prin reunirea referințelor esențiale ale istoriei liberalismului, grupate în cinci secțiuni: individul, temeiurile societății libere, economia și capitalismul, statul liberal și, respectiv, democrația și adversarii săi. Plecînd de la Machiavelli, Thomas Hobbes, Voltaire, Condorcet sau Alain, prima secțiune înfățișează cele trei chipuri ale individului modern: principele, omul în starea de natură și *homo oeconomicus*. Fundamentele societății sînt descrise cu ajutorul discursurilor despre libertate (Friedrich von Hayek), proprietate (John Locke), toleranță (Isaiah Berlin) și pluralism (Wilhelm von Humboldt și Benjamin Constant). Secțiunea consacrată economiei vede în aceasta o alternativă la teoria contractului social: Adam Smith, Frédéric Bastiat și Ludwig von Mises definesc capitalismul și știința care îl consacră. Statul liberal este văzut ca stat minimal și stat de drept (Norberto Bobbio), ca stat protector (Pierre Rosanvallon), dar și ca o formă de articulare a separației puterilor (Montesquieu). În fine, adversarii democrației – tirania majorității, revoluția și totalitarismul – sînt înfățișați din perspectiva criticii liberale a unor autori precum John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Karl R. Popper, Raymond Aron sau Leo Strauss.

COD 3063
Lei 218000
LeiN 21,80

ISBN 973-50-0435-6
5 948353 002317